الدكتور سالم مرشان

الجانب الإلهي

عند ابن سينا



دار قتيبة



الجانب الإلهي
عند ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

الجانب الإلهي عند ابن سينا

الدكتور سالم مرشان

دار قتيبة
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - ص.ب: ١٤/٦٣٦٤
دمشق - ص.ب: ١٣٤١٤

الطبعة الأولى

1412 هـ - 1992 م

دار قتيبة
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - ص.ب: ١٤/٦٣٦٤
دمشق - ص.ب: ١٣٤١٤

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله بعث بالدين الحق الذي بعث به من قبله سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن لا إله إلا الله وحده، كما بعث بالشريعة العامة الناسخة لما قبلها من الشرائع، فصلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه الذين اهتدوا بهديه، وساروا على منهاجه أولئك الذين هداهم الله، وأولئك هم أولوا الألباب.

«أما بعد»

فإن الشيخ الرئيس أبا علي بن سينا يعتبر رائداً من رواد الفكر الإسلامي، وعبقرياً فذاً من عباقرة المسلمين، وعلماً شهيراً في تاريخ الفكر البشري على وجه العموم،- وفيلسوفاً بكل معنى الكلمة، جوانبه العلمية أكثر من أن تحصى، ونتاجه في التأليف جدّ غزير.

وإن من حق مفكر هذا شأنه، وفيلسوف تلك منزلته أن يحظى من الباحثين والمفكرين في كل زمان ومكان بالعناية التي تتناسب ومنزلته الفكرية والعلمية، وأن يتجهوا بكل هممهم إلى آرائه الفلسفية لشرحها وإيضاحها حتى يستفيد منها أبناء لغة الضاد وغيرهم.

وقد كنت أنا شخصياً ـ ولا أزال ـ تواقاً إلى معرفة فلسفة هذا المفكر، وبخاصة فيما يتعلق بالقسم الإلهي منها، والذي يعتبر من أهم الجوانب تفكيره، وذلك كي أطلع على آرائه الفكرية في الله والوجود، وصلة الله بالعالم، إلى غير ذلك من المسائل المهمة في فلسفته الإلهية التي كان لها أكبر الأثر في التفكير الإسلامي، بل وفي التفكير البشري على وجه العموم، ولأتبين أيضاً هل لهذا المفكر أصالة وابتكار لكل أو بعض المسائل الفكرية التي تعرض لها بالبحث والتفسير؟، أم أنه عبارة عن مردد لآراء أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من مفكري اليونان؟ ومن خلال هذا وذاك برزت أمامي قضية مهمة، وهي موجة الشك في الفلسفة العربية الإسلامية التي سادت خلال القرن التاسع عشر، والتي رفع لواءها أعداء الحضارة العربية، وقرروا ـ في تحامل ظاهر ـ أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر، وبالتالي فهي لم تأخذ بيد العلم، ولم تنهض بالتفكير، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية، ومنبت الحضارة، وهي التي مهدت للفلسفة الحديثة، وأمدتها بالأسس والمبادىء[1].

وهؤلاء قد قلبوا الآية رأساً على عقب، ذلك لأن الحضارة العربية الإسلامية إبان مجدها وحتى الآن لم تعترض سبيل العلم، بل بالعكس أيدته وشجعت عليه، ولم تحارب الفكر، بل اتسع صدرها لشتى الآراء.

والإسلام وهو دين الوحي والعقل معاً يدعو دائماً إلى التأمل والتدبر ويوجه النظر إلى ما في السموات والأرض من آيات وعبر.

والقرآن الكريم خير شاهد على ذلك، فآياته في هذا المجال أكثر من أن تحصى.

ولم يقف أمر أولئك المنكرين للحضارة العربية، وإلى آثار رجالها إلى

---

(1) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ـ دار المعارف القاهرة سنة 1976 جـ 1 ص 19.

هـذا الحد، بـل إنهم تعدوا ذلـك إلى اعتبـارات عنصـريـة لا أسـاس لهـا من الصحة، وقرر: «أرنست رينـان» (ت 1892) الفيلسوف الفـرنسي المتعصب أن الجنس السامي دون الجنس الآري[1].

كمـا زعم آن العقـل السـامي لا طـاقــة لـه إلا على إدراك الجـزئيـات والمفردات في غير مـا تناسب أو تنـاسق أو ترابط، فـالعرب عنـده لا قدرة لهم على استخلاص القضايا العامة والقوانين الكلية، ولا يستطيعـون الوصـول إلى فـروض ونـظريـات، بعكس العقـل الآري الـذي يؤلف بين الأشيـاء بـوسـائط تدريجية.

وعلى هذا فلا وجود للفلسفة العـربية عنـده، وما وجـد منها لا يعـدو أن يكون مجرد محـاكاة وتقليـد لأرسطو، ومـا هي إلا أفكار يـونانيـة كتبت باللغـة العربية[2].

وقد تبعه في آرائه الزائفة ـ هذه ـ كثير من أبناء جنسه.

غيـر أن «رينـان» قـد شعـر بـأن آراءه لا تمت إلى الحقيقـة بصلة، وأن تاريخ الفكر الصحيح قد أثبت أن هناك فكراً وفلسفة عربية، فصرح أن الحركة الفلسفيـة الحقيقية في الإسـلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين، ومن مظانها الخاصة بها[3].

ولكن تلك الحملة العنصـرية على الحضـارة العربيـة قد بـاءت بالفشـل لأنها قامت على غير أساس، وظهر كثير من المفكـرين الغربيين، وقـد تعرفـوا

---

(1) انظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ لجنة التأليف والنشر القـاهرة سنـة 1966 ص 10 ومـا بعدهـا. وانظر كـذلك: د. إبـراهيم مـدكـور، في الفلسفـة الإسـلاميـة جـ1 ص 20.

(2) انظر: رينان، ابن رشد والرشدية ـ ترجمة عادل زعيتر ـ الحلبي القاهرة 1957 ص 106، 107.

(3) انظر: رينان، المصدر السابق ص 116، وانظر أيضاً: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسـلامية جـ 1 ص 22.

على العقلية العربية بالبحث الحر النزيه، وأدركوا أن لها طابعاً شخصياً متميزاً.

وفي الحقيقة إن هناك فلسفة عربية إسلامية امتازت بموضوعاتها المتعددة ومسائلها المتنوعة، فلقد شمل الفكر العربي آفاقاً كثيرة، واقتحم ميادين متسعة، وأقام حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات.

ولكن الفكر العربي الإسلامي على كل حال ليس منغلقاً على نفسه، إذ من المسلّم به أن هناك تاريخاً عاماً يشمل الفلسفات كلها، وتوضع هذه الفلسفات في إطاره.

فالفكر الإنساني متصل الحلقات لا يمكن أن توجد حلقة إلا إذا وجدت الحلقة التي قبلها، لذا كان لا بد من التلمذة والتأثير والتأثر، ولكن هذا ـ من وجهة نظري ـ يختلف كل الاختلاف عن المحاكاة والتقليد.

«فليس العرب والمسلمون على كل حال أنهم كانوا ذيلاً لحضارة، وينبغي أن يكونوا ذيلاً لحضارة»[1]؟.

بل إنهم تناولوا فلسفة اليونان والفرس والهنود وغيرها بالبحث والدراسة، فأخذوا منها ما أخذوا، ورفضوا ما رفضوا، واستطاعوا من خلال ذلك أن يكوّنوا لأنفسهم فلسفة تتمشى مع أصولهم الدينية، وأحوالهم الاجتماعية، تلك الفلسفة التي ألقت بتصورات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني وسارت بهذا الفكر حتى استفاد منها الآخرون في العصور المتأخرة وبذلك تبقى سلسلة الفكر متصلة الحلقات.

إذن هناك فكر إسلامي، وهناك مفكرون إسلاميون وعلى رأسهم ابن

---

(1) انظر: د. علي سامي المنشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ دار المعارف القاهرة 1975 جـ 1 ص 22، 23.

سينا الذي كان أصيلاً في تفكيره، والمقصود بالأصالة هنا هو الجدة والإبداع، فالأصالة في الإنسان إبداعه وفي الرأي جودته، وفي الأسلوب ابتكاره، وفي النسب عراقته[1].

وهو ضد التقليد الذي هو أخذ قول الغير بدون روية أو تفكير أو تحليل.

لقد شاع على ألسنة الباحثين في القرون الوسطى أن ابن سينا كان كالمقلد لأرسطو فلم يخالفه في رأي، ولا نازعه في حكم[2].

وقد تبعهم بعض الكتاب في هذا العصر، فظنوا أن ابن سينا أصيب بشلل الفكر تجاه أرسطو[3].

والواقع أن ابن سينا لم يكن كما وصفوه، فقد نقد آراء أرسطو، وخالفه في كثير من الأسس العامة التي بنى عليها فلسفته، وكان الإستقلال الفكري ظاهراً في أغلب ما دوّنه. والدليل على ذلك ـ كما سيتضح من خلال هذا البحث ـ أن ابن سينا اختلف في مذهبه عن الفلسفة المشائية في جوانب كثيرة من بينها على سبيل المثال:

1 ـ إن سبب وجود الممكن في الخارج، أو الإنتقال من القوة إلى الفعل عند ابن سينا يرجع إلى سبب مهم وهو واجب الوجود بذاته، على عكس أرسطو الذي يرى أن ـ السبب في ذلك إنما يرجع إلى قابلية الوجود الكامنة في طبيعة الشيء أي عملية العشق والجذب والإنجذاب.

2 ـ استدلال ابن سينا على واجب الوجود بالدليل الوجودي أي من نفس الوجود بعكس أرسطو الذي استدل على المحرك الأول بالدليل الطبيعي الغائي.

---

(1) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ـ دار الكتاب اللبناني بيروت 1971 جـ1 ص 96.

(2) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني ـ الحلبي القاهرة 1961 جـ2 ص 159/158.

(3) أحمد أمين، ضحى الإسلام ـ النهضة المصرية القاهرة 1964 جـ1 ص 190.

3 ـ اختلف ابن سينا مع أرسطو في موضوع النفس، فأرسطو يرى أنها صورة للجسم بمعنى أنها مادية، بينما يرى الشيخ الرئيس أن النفس جوهر عقلي روحي مستقل عن الجسم، وقد استدل عليها ببراهين كثيرة: من بينها برهان الرجل المعلق في الفضاء، وهو ما سبق به «ديكارت» في إثبات وجود «الأنا».

بالإضافة إلى هذا كله فإن استمرارية فلسفة ابن سينا دليل على أنها أصيلة، لذلك نجد أن كل من أتوا بعده لم يصلوا إلى شيء جديد يذكر في أغلب المسائل التي عالجها.

هذه بعض الأمثلة فقط على أصالة ابن سينا في تفكيره، وأنه ليس مقلداً للفكر اليوناني، أقول ليس مقلداً، ولعله قد تأثر ببعض هذه الأفكار أو تلك، وهذا لا يقدح في عبقريته، ولا في تفكيره، وبالتالي فلا يقدح في وجود فلسفة عربية إسلامية.

وليس أعون على تعرف هذا التفكير والوقوف على حقيقته من دراسته وتوضيحه، لهذا كله اتجهت إلى موضوع الإلهيات عند ابن سينا لأثبت من خلالها أصالته في كثير من المسائل التي عالجها في هذا الموضوع هذا من جهة.

ومن جهة أخرى كي أتبين كيف حاول هذا المفكر المسلم أن يوفق بين الآراء الفلسفية وبين الدين الإسلامي؟.

وهل نجح في هذا التوفيق الذي كرس جلّ عمله الفكري في الوصول إلى نتيجة تسلمها الفلسفة ويرضى عنها الدين؟.

وأكد لي هذا الإتجاه أن هذا الموضوع له صلة كبيرة بالعقيدة الإسلامية من حيث إثبات وجود الله تعالى، وإثبات الصفات له أو نفيها عنه، ثم صلة الله بالعالم وما يجري فيه.

بالإضافة إلى ذلك فإن الباحث في هذا الموضوع المهم يجد نفسه وكأنه قد درس كل أو أغلب ما يتصل بالإلهيات عند كل الفرق الإسلامية، وأعني بذلك أن هناك فائدة علمية ترجع للباحث والقارىء على حد سواء، مما يثري الموضوع ويزيد من قيمته العلمية. وعلى الرغم من الدراسات الكثيرة والبحوث المتعددة عن ابن سينا وفلسفته، فإنه لا يزال ـ من وجهة نظري ـ يحتاج إلى المزيد من البحث والدراسة، وبخاصة أن نتاجه كان وافراً ومتنوعاً في جميع فروع العلم.

وقد سرت على نهج كثير من الباحثين الذين قاموا بعمل مفيد أدى إلى نتائج مهمة حيث إنهم خصصوا أبحاثهم لجانب واحد أو مسألة واحدة فقط من تفكير ابن سينا[1]، وهي مواضيع كلها على جانب كبير من الأهمية، وبخاصة موضوع الإلهيات التي دار حولها الجدل والنقاش خصوصاً عند مفكري العصور الوسطى، وهو موضوع متشعب الفروع والمسالك يحتاج إلى أبحاث وأبحاث حتى يستطيع الدارس أن يسبر غوره.

لهذا وذاك رأيت أن أتناول هذا الموضوع بالدراسة في إطار الجانب الإلهي في تفكير ابن سينا بين الأصالة والتقليد.

---

(1) ومن هؤلاء: د. محمد عاطف العراقي فقد ألف كتاباً بعنوان: «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» دار المعارف القاهرة 1071، ومنهم أيضاً: د. محمد عثمان نجاتي فقد ألف كتاباً بعنوان: «الإدراك الحسّي عند ابن سينا» دار المعارف القاهرة 1948، ومنهم أيضاً: د. فيصل بدير عون فقد ألف هو الآخر كتاب بعنوان: نظرية المعرفة عند ابن سينا ـ مطبعة سعيد رأفت ـ القاهرة 1977 وغيرهم.



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تمهيـد

(أ) ترجمة لحياة ابن سينا:

هـو حجة الحق شـرف الملك الشيخ الـرئيس الحكيم الوزيـر أبـو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا[1].

وقد اشتهر من بين هذه الألقاب والكنى والأسماء بثلاثة منها:

فهـو أبو علي ـ الشيـخ الـرئيس ـ ابن سينـا ـ ففي بعض الأحيـان يقـول الكاتب عنه: قال الشيخ الرئيس، وهو يعني ابن سينا.

أما الرئيس فلقب اكتسبه من اشتغاله بالسيـاسة، وتـوليه الـوزارة في أكبر

---

(1) انظر ترجمة حياة ابن سينا في:
ابن خلكان ـ وفيات الأعيـان ـ تحقيق محمد محى الـدين عبد الحميـد ـ النهضة المصريـة القاهـرية 1948 جـ 1 ص 419، 424.
ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ـ المطبعة الوهبيـة القاهـرة 1882 حـ 2 ص 2 وما بعدها.
القفطي ـ تاريخ الحكماء ـ برلين 1903 ص 313، 326.
ابن العبري ـ تاريخ مختصر الدول ـ دار المسيرة بيروت بدون تاريخ ص 187، 189.
الزركلي ـ الأعلام ـ دار العلم للملايين بيروت 1980 جـ 2 ص 241، 242.
عمر كحالة ـ معجم المؤلفين ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت 1958 جـ 4 ص 20، 23.
البستاني ـ دائرة المعارف ـ دار المعرفة بيروت نسخة مصورة عن ط سنة 1900 م جـ 1 ص 535، 538.

الظن، غير أن المفكرين الغربيين حين نقلوا اسمه ترجموا الرئيس بمعنى أمير الفلاسفة، وهو وهم من النقلة كما أشار إلى ذلك أحمد الأهواني[1].

فالشيخ لقب علمي، والرئيس لقب سياسي، والشيخ الرئيس يدلان على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة، وبين السياسة والوزارة فهو أشبه بالحاكم الفيلسوف[2].

أما ابن سينا فقد قيل (سينا) إنها لقب وقيل اسم، والأشهر أن «سينا» لقب[3].

أما انتسابه إلى بلد معين فقد حاول كل أهل بلد أو دولة نسبته إليهم، فالإيرانيون يقولون إنه إيراني الأصل، كما حاول الأتراك أن ينسبوه إليهم، والأفغانيون يقولون إنه من بلادهم، والعرب يصرون على أنه عربي إسلامي.

والحق عندي أن كل من عاش بين العرب، وتكلم وكتب بلغتهم، ونشر ثقافتهم وعلومهم كان أنسب وبهم ألصق.

فابن سينا ـ كما لا يخفى ـ تأدب بأدب العرب، وعشق اللغة العربية، وشغفته هذه اللغة حباً، وعنى بها أكثر من عنايته بلهجات ولغات البلاد التي تنقل بينها، وذلك لأن اللغة العربية وجد فيها ابن سينا أداة تسع ما تجيش به نفسه، وينفذ إليه فكره[4]، ولهذا نجد أن جل مؤلفاته كتبت باللغة العربية، وأغلب موضوعات بحثه ـ إن لم تكن كلها ـ كانت عربية إسلامية، والأهم من ذلك كله أن ابن سينا كان مفكراً عالمياً أسهم بجهد كبير في بناء الحضارة

---

(1) في كتابه: ابن سينا ـ دار المعارف ـ القاهرة بدون تاريخ ص 19.
(2) أحمد الأهواني، نفس المرجع ص 19.
(3) وقد اختلف في معنى «سينا» فقيل إنها بمعنى السناء وهو الضوء والنور فعلى هذا تكون عربية الأصل، وقيل معناها الحكيم الكامل كما عرف هذا المعنى عند المصريين القدماء، وقيل أصلها تركي مثل (سيما) أو من أصل عبراني أو سرياني وأصلها (شينا) ثم أهملت الشين..
وعلى كل حال فهذه الاختلافات حول هذه الكلمة في التسمية ومعناها لا طائل تحتها فيما أعتقد.
(4) انظر: محمد رضا الشبيبي، تراثنا الفلسفي ـ مطبعة العاني، بغداد 1965 ص 7.

الإنسانية، وتقدم بها خطوات إلى الإمام، وعاش العالم كله في الشرق والغرب ـ عرباً وعجماً ـ على علمه وحكمته وطبه قروناً طويلة من الزمن.

واعتبر ـ بحق ـ ممثلاً للفكر العربي الفلسفي في أصفى صوره ليس قبل ظهور ابن رشد في المغرب ـ فحسب ـ كما يشير إلى ذلك بعض كتاب الغرب[1]، بل وحتى بعد ظهوره. وابن سينا يعتبر من المفكرين القلائل الذين دوّنوا سيرة حياتهم، وهي التي أضحت من السير المشهورة أملاها على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني يقول في بدايتها:

كان والدي رجلاً من أهل «بلخ»[2]، وانتقل منها إلى «بخارى» في أيام نوح بن منصور فولاه الأمير نوح بن منصور الساماني إدارة قرية من ضواحي بخارى تسمى: «خَرْمَيْثَن» ثم تزوج عبد الله امرأة تسمى «ستارة» وهي من بلدة قريبة من «خَرْمَيْثَن» تسمى «أَفْشَنَة»، فرزقا الحسين «ابن سينا» عام 370 هـ الموافق 980 م[3].

ثم انتقلت الأسرة إلى بخاري، فاستقرت بها، وأحضر لابن سينا معلم القرآن الكريم، والأدب، وأصول الدين، والحساب.

فحفظ القرآن الكريم في سنّ مبكرة، ثم درس على أبي عبد الله الناتلي الفلسفة والمنطق ونبغ في كل منهما حتى فاق أستاذه في فهم ما استعصى من مسائل المنطق التي تتسم بالصعوبة، ثم درس وحده الطبيعيات، والإلهيات ومن شدة فرط ذكائه ـ كما يروى ـ أنه حفظ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب دون فهم معناه، فلما اشترى كتاب أبي نصر الفارابي:

---

(1) انظر: الفرد جليوم ـ الفلسفة والإلهيات تعريب توفيق الطويل ضمن كتاب: تراث الإسلام ـ لجنة التأليف والنشر والقاهرة 1936 جـ 1 ص 264.

(2) وهي بلدة صغيرة في أفغانستان.

(3) وتاريخ ميلاد الشيخ الرئيس هذا صححه الأستاذ محمد الطباطبائي ضمن بحث له نشر في الكتاب التذكاري للمهرجان الألفي لابن سينا ـ مطبعة مصر القاهرة 1952 ص 169.

«في أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو» انفتح عليه في الحال أغراض ذلك الكتاب لأنه قد صار له محفوظاً عن ظهر قلب[1].

ويعترف ابن سينا في سيرته الذاتية بأن أباه كان من الشيعة الإسماعيلية وأنه قد أجاب داعي المصريين الذين يدعون إلى التشيّع.

وقد وقع ذكر أمر النفس والعقل بين والد ابن سينا وابنه الأكبر والداعي الشيعي.

وكان ابن سينا يسمعهم ويدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسه[2].

ومن هنا اختلف الباحثون في أمر ابن سينا هل هو من الشيعة أم من أهل السنة؟ فالذين ينسبونه إلى الشيعة يعتمدون على نشأته في أسرة شيعية وقد تسموا بأسماء الحسن والحسين وعلى الآباء والأبناء والأجداد.

وكذلك أيضاً فإن ابن سينا التحق فيما بعد بخدمة بني بويه وهم من الشيعة ويستدلون كذلك على تشيع ابن سينا من خلال كتاباته في الإمامة من وجوب النص على الإمام وعصمته من الخطأ، وكذلك التجأ إلى تأويل بعض سور القرآن الكريم بالرمز واستعمل هذا الرمز أيضاً في بعض رسائله الفلسفية مثل رسالة الطير وغيرها.

وهذا كله ـ في نظر هؤلاء ـ مما يؤيد أن ابن سينا كان شيعياً.

ومن هؤلاء[3] من أصر على أن سينا كان من الشيعة ومن الإمامية الإثني عشرية على وجه الخصوص وألف في ذلك كتاباً أسماه: «توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثني عشرية»[4] حاول من خلاله أن يوفق

---

(1) انظر ابن أصيبعة ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء جـ 2 ص 2، 3.

(2) ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق جـ 2 ص 3.

(3) وهو علي بن فضل الله الجيلاني.

(4) وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه د. محمد مصطفى حلمي، وقد طبع بدار إحياء الكتب العربية القاهرة 1953.

بين ابن سينا وبين الإمامية في كثير من المسائل الفلسفية والدينية وفسر كثيراً من نصوص فلسفة ابن سينا بشيء من التعسف الأمر الذي جعل قيمة هذا التوفيق بعيداً عن الصواب في أغلب الأحيان[1].

وقد غالى بعض الكتاب وقال إن ابن سينا كان أول القائلين بعقيدة المهدي[2].

والحقيقة ـ من وجهة نظري ـ أن ابن سينا باعتباره فيلسوفاً لا يمكن اعتباره شيعياً أو سنياً أو معتزلياً لأنه كان له استقلال بالرأي ونظرة عقلية أبعد من التأويلات.

مؤلفاتـــه:

كان ابن سينا من الرجال القلائل في العالم الإسلامي الذين يصح تسميتهم بالموسوعيين. فنتاج ابن سينا وافر ومتنوع في جميع فروع العلم والمعرفة من فلسفة وطب وفلك وطبيعة وعلم تنجيم إلى غير ذلك في شتى أنواع العلوم والمعرفة، ومؤلفاته تربو على المائتي كتاب ما بين مطبوع ومخطوط[3].

ومن أشهر مؤلفاته الفلسفية «الشفاء» ويشمل الطبيعة والمنطق والإلهيات والرياضيات ومنها: «النجاة» وهو مختصر لكتاب الشفاء ويشمل تلك الأقسام. ومنها الإشارات والتنبيهات، ومنها كتاب المباحثات، وكتاب التعليقات؛ أما في العلوم الطبية فله كتابه المشهور «القانون» الذي ترجم إلى اللغة اللاتينية وهو موسوعة طبية بكل معنى الكلمة وكانت جامعات أوروبا تعتمد عليه حتى القرن السابع عشر[4].

---

(1) انظر: د. محمد مصطفى حلمي، ابن سينا والشيعة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا مطبعة مصر، القاهرة 1952 ص 74.

(2) انظر سعد محمد حسن، المهدية في الإسلام دار الكتاب العربي 1953 ص 93.

(3) انظر: جورج قنواتي، مؤلفات ابن سينا دار المعارف القاهرة 1050.

(4) انظر: غابرييلي «مستشرق إيطالي»، ذكرى ابن سينا ضمن كتاب: المنتقى من دراسات المستشرقين=

وله رسائل كثيرة ومتنوعة مثل رسالة الطير، وحي بن يقظان، ورسالة في العشق، ورسالة في النفس وغير ذلك من الرسائل المهمة في مختلف العلوم، وقد طبع منها الكثير وجمعت في كتاب مثل «تسع رسائل»، وجامع البدائع وغيرهما.

حتى إن المرء ليأخذه العجب من كثرة تآليف هذا الفيلسوف على الرغم من عدم استقراره وتفرغه للبحث والتأليف، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ذاكرته العجيبة وذكائه المفرط وذهنه المتوقد حتى أنه يكتب في الغالب والكثير بدون الرجوع إلى مصادر أو مراجع يكتب عنها.

وقد قسم ابن سينا الفلسفة إلى نوعين وهما: الفلسفة النظرية والفلسفة العملية.

فأما الفلسفة النظرية فهي البحث عن أعيان الموجودات وحقائق الأشياء على ما هي عليه، والغرض منها معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه.

وأما الفلسفة العملية فهي البحث عما ينفع الإنسان، ويكون خيراً له، والغرض منها تحصيل المنفعة والخير.

وتنقسم الفلسفة النظرية عنده باعتبار موضوعها الذي تناولته إلى أربعة أقسام:

فإن كان موضوع بحثها هو الموجود المجرد عن المادة، ولا يلابس المادة أصلاً فهو القسم الأول وهي الفلسفة الإلهية، وإن كان موضوع الفلسفة مجرّداً عن المادة في الذهن وملابساً للمادة في الخارج وعرضاً لها فهو القسم الثاني، وهي الفلسفة الرياضية، وذلك كالكم المتصل والمنفصل.

وإن كان موضوعها قد يخالط المادة وقد لا يخالطها فهو القسم الثالث

تعريب د. صلاح الدين المنجد ـ لجنة التأليف والنشر القاهرة 1955 ص 166-167.

وذلك مثل الوحدة والكثرة، والكل والجزء... الخ.

وإن كان موضوع الفلسفة مادياً محسوساً فهو القسم الرابع وهي الفلسفة الطبيعية.

وقد قسم أيضاً الفلسفة العملية من حيث موضوعها إلى:

فلسفة الأخلاق وفلسفة تدبير المنزل وفلسفة تدبير المدينة والفلسفة السياسية[1].

أما أسلوبه فإن ابن سينا كغيره من الفلاسفة لا يعولون كثيراً على جمال الأسلوب ورشاقة اللفظ، وإنما يوجهون جلّ اهتمامهم إلى الغوص في المعاني والدقة في الأسلوب، ولهذا نجد أن الأسلوب الفلسفي يحتاج إلى التيقظ وإعمال الفكر، ولعل أغلب الفلاسفة التجأوا إلى الأسلوب الدقيق والغامض في بعض الأحيان متأثرين في ذلك بأرسطو الذي استعمل هذا الأسلوب، ولعله في ذلك ـ كما يقول الفارابي ـ يرجع إلى أسباب ثلاثة:

أحدها: استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا؟.

والثاني: كي لا تبذل الفيلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط.

والثالث: لتروض الفكر بالتعب في الطلب[2].

ورغم ذلك فإن ابن سينا في بعض الأحيان له أسلوب يمتاز بالسموّ والجمال، وبخاصة بعض رسائله الصغيرة وفي فلسفته الإشراقية في آخر كتابه «الإشارات والتنبيهات».

وقد أجمع المؤرخون والباحثون[3] على أن ابن سينا قد نظم الشعر في

---

(1) انظر: ابن سينا، منطق المشرقيين ـ مطبعة المؤيد القاهرة 1910 ص 5، 8.

(2) انظر: الفارابي، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو ضمن كتاب مبادىء الفلسفة القديمة مطبعة المؤيد القاهرة 1910 ص 14.

(3) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء جـ 2 ص 10، ابن خلكان، وفيات الأعيان جـ 2 ص 160، =

جميع الموضوعات وأشهر قصائده القصيدة العينية التي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنّع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وقد تحدثت في هذه القصيدة عن النفس بصورة رمزية وكيف هبطت من المحل الأشرف الأرفع إلى هذا الحضيض الأخس الأوضع[1]؟.

وقد قام بشرح هذه القصيدة شرحاً وافياً زين الدّين محمد عبد الرؤوف المشهور بالمناوي (ت 1031/952 هـ).

ويقول أيضاً في الحسد والحسّاد:

عجباً لقوم يحسدون فضائلي ما بين غيابي إلى عذالي
عتبوا على فضلي وذمّوا حكمتي واستوحشوا من نقصهم وكمالي

إلى أن يقول:

وإذا الفتى عرف الرشاد لنفسه هانت عليه ملامةُ الجهّال[2]

إلى غير ذلك من الأبيات والقصائد المطولة في جميع المجالات.

ثم أتم أبو عبيد الجوزجاني صاحب الشيخ الرئيس سيرة ابن سينا ذاكراً في نهايتها أن الشيخ الرئيس قد مرض بمرض القولنج[3]، وعالج نفسه منه

= أحمد الصراف، أدب ابن سينا العربي والفارسي الكتاب التذكاري ص 98، د. محمد مهدي البصير، موضوع شاعرية ابن سينا نفس المرجع ص 313 د. محمد بديع شريف، موضوع ابن سينا الشاعر نفس المرجع ص 304.

(1) انظر: المناوي، شرح القصيدة العينية لابن سينا مطبعة الموسوعات القاهرة 1900 ص 28.

(2) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، في طبقات الأطباء جـ 2 ص 15.

(3) القولنج عبارة عن انسداد المعي وامتناع خروج الثقل والريح منه، مشتق من القولون وهو اسم معي بعينه وهو الذي فوق المعي المستقيم الذي هو آخرها.

انظر: ابن سينا، الرسالة الألواحية ـ تحقيق وتعليق د. سويسي ـ الشركة التونسية لفنون الرسم 1975 ص 207.

كثيراً، ولكنه لم يستطع في نهاية الأمر فأهمل مداواة نفسه، واستسلم للقضاء والقدر الذي لا مفر منه حتى انتقل إلى جوار ربه في عام 428 هـ الموافق 1037 م ودفن بهمدان.

(ب) لمحة موجزة عن الألوهية:

تعتبر قضية الألوهية من أعقد القضايا الماورائية وأقدمها وهي غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعظم وهي إحدى الشواغل العويصة التي هزت أعماق العقل البشري، عالجها الإنسان أولاً على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها.

فأصبحت منذ القدم موضع بحث ودراسة متصلين من رجال الدين والأخلاق ومن العالم والفيلسوف، وهي فكرة سامية بسموّ موضوعها، ففي فكرة الألوهية وجد الإنسان نفسه وعرف خالقه، ورأى فيه أنه مصدر الخير والكمال.

فالله عز وجل أصل الموجودات وعلة العلل وغاية الغايات[1].

وإذا كان عامة الناس أخذوا هذه القضية بكل يسر وسهولة فإن الخاصة من علماء وفلاسفة تعمقوا في بحثها وغاصوا في أعماقها قديماً وحديثاً.

وسوف أعرض لبيان هذه القضية في العالم الإسلام منذ الصدر الأول للإسلام باختصار.

من المعلوم أن الجزيرة العربية في الجاهلية كانت تموج بديانات مختلفة من مزدكية ومانوية ويهودية ونصرانية، فظهرت المزدكية في تميم، واليهودية في يثرب وخيبر، والنصرانية في غسان. ولكن الديانة السائدة والأكثر انتشاراً في الجزيرة العربية كانت عبادة الأصنام والأوثان من تماثيل ونصب

---

(1) انظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ 2 ص 21.

يحجون ويتقربون إليها ويقدمون لها الذبائح والقرابين.

وكانت فكرة الألوهية عندهم مادية مجسمة ومشخصة حتى جاء الإسلام وجهر النبي ﷺ بالدعوة فقضى على تلك الوثنية وحطم الأصنام والأوثان، ودعا الناس إلى عبادة الله وحده ونهاهم عن عبادة الأصنام.

ونزل القرآن الكريم على محمد ﷺ مبيناً للناس أن الله واحد لا شريك له؟ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[2] ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3].

وقد تقبل المسلمون الأوائل كل هذا في خشوع وتسليم وتفويض دون بحث أو مناقشة أو تحليل، وذلك أن المسلمين ـ ورسول الله ﷺ بينهم ينزل عليهم القرآن ويبينه للناس ـ لا يحتاجون كبير عناء أو مشقة في مسائل الألوهية.

فالعقيدة في صدر الإسلام يسيرة كل اليسر فهي لا تطلب من معتنقيها إلا أن يؤمنوا بأن الله واحدٌ وأن محمداً رسولُه، حتى المسائل التي وقع فيها الجدل والنقاش لا تتصل بصميم العقيدة، وإنما كانت في مواضيع أخرى مثل موضوع مرتكب الكبيرة والجبر والإختيار والإمامة والخلافة إلى غير ذلك من المسائل التي لها صلة بالفتنة الكبرى وما تلاها من أحداث.

ولما فتح المسلمون بلاد فارس واعتنق أهلها الإسلام حملوا معهم كثيراً من الأفكار والآراء حول قضية الألوهية وغيرها، وانتشرت هذه الآراء في أواخر القرن الأول للهجرة[4].

---

(1) سورة الأنبياء، آية: 22.
(2) سورة الزخرف، آية: 48.
(3) سورة الملك، آية: 14.
(4) انظر: ابن النديم، الفهرست ص 442، 473 وكذلك أحمد أمين فجر الإسلام ص 84، 86.

ومن خاضوا في هذه القضية في تلك الفترة ورموا بالكفر والزندقة «الجعد بن درهم» (ت 116 هـ) وبشار بن برد (ت 169 هـ) وصالح بن عبد القدوس (ت 126 هـ)[1].

أما اليهود حتى من تظاهر منهم بالإسلام فكانت لهم أفكار حول قضية الألوهية حاولوا نشرها بين المسلمين، كما حاولوا التفرقة وبث شقاق الفتنة بين المسلمين. ويؤيد هذا ما قام به عبد الله بن سبأ اليهودي (ت 660 م تقريباً) من تأليه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه (ت 40 هـ).

أما الديانة النصرانية فقد كانت منتشرة في الشام، ومصر، وبلاد المغرب.

وكان للمسيحيين في تلك البلاد مشاكلهم اللاهوتية وفي مقدمتها البحث في طبيعة المسيح عليه السلام، الأمر الذي ترتب عليه قيام عدة طوائف دينية أهمها:

1 ـ الملكانية في الشام والمغرب وكانت ترى أن الله ثالث ثلاثة هي الأب والابن وروح القدس.

2 ـ النسطورية في الموصل والعراق وفارس وكانت تقول بطبيعتين متميزتين إحداهما لاهوتية والأخرى ناسوتية.

3 ـ اليعقوبية في مصر والنوبة والحبشة وكانت تقول بطبيعة واحدة، وتذهب إلى أن اللاهوت اتحد بالناسوت في شخص المسيح الإله[2].

انتقلت هذه الآراء وغيرها إلى العالم الإسلامي بعد فتح تلك البلاد

---

(1) انظر: د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية جـ 2 ص 25.

(2) انظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ مطبعة صبيح القاهرة سنة 1964 ص 38 وما بعدها. وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني ـ الحلبي القاهرة 1961 جـ 1 ص 221، 228 وانظر أيضاً: د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام ـ النهضة المصرية القاهرة 1958 ص 379.

وكثر الجدل والنقاش في المسائل الإلهية بين المسلمين الفاتحين وبين الأمم الأخرى وكانت هذه الأمم تستعين بمنطق اليونان وفلسفتهم أثناء الجدل والنقاش[1].

لذلك نرى العرب والمسلمين اتجهوا إلى ترجمة علوم اليونان فأول ما ترجم علم المنطق الأرسطي ترجمه عبد الله بن المقفع (759 م) وتلا ذلك ترجمة كثير من التراث اليوناني فترجموا «طيماوس» لأفلاطون وكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو[2] الذي كان له أكبر الأثر عند فلاسفة الإسلام إلى غير ذلك من الكتب التي ترجمت في مختلف العلوم والفنون.

ومن هنا فإن قضية الألوهية في عصر الترجمة وبعده عند مفكري الإسلام من متكلمين وفلاسفة احتلت مكاناً بارزاً في آرائهم ومجادلاتهم في ردهم على غير أبناء ملتهم وفي نقاشهم بعضهم مع بعض.

فأهل السنة والجماعة من أشاعرة وما تريدية يستدلون بالنقل ويسترشدون بالعقل في كل ما يتصل بالله تعالى وصفاته.

أما المعتزلة فتقوم الألوهية عندهم على أمرين التنزيه والتوحيد، وبحثوا كثيراً من المسائل الإلهية وبخاصة مسألة الصفات بحثاً دقيقاً مستندين على العقل.

أما الفلاسفة المسلمون فقد تعمقوا أكثر من المعتزلة في كل ما يتصل بالله عز وجل، فهم يتفقون مع المعتزلة في التوحيد والتنزيه إلا أنهم زادوا عليهم في التوضيح وبساطة واجب الوجود من كل الوجوه.

فتصور الفلاسفة للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية وأدخل في باب

---

(1) الباقلاني، التمهيد ـ تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة وزميله ـ القاهرة 1947 ص 75 وما بعدها، وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل ـ الحلبي القاهرة 1961 جـ 1 ص 171، 178.
(2) ابن النديم، الفهرست، ص 344.

العلو والتسامي[1].

لذلك نرى أن ابن سينا قد خصص جانباً كبيراً من مؤلفاته لبحث وشرح قضية الألوهية، وبخاصة في كتابه المشهور الموسوم بـ«الشفاء» مبيناً فيه وفي غيره من مؤلفاته كل ما يتعلق بالإلهيات من مقدمات لها، ومن بيان موضوعها، والغاية من دراستها، موضحاً أن علم الإلهيات هو الموجود من حيث هو موجود[2]، وأن موضوعه أشرف الموضوعات وهو بهذا أشرف العلوم لأن العلوم كلها تعتمد عليه وتستمد منه يقينها وقوتها.

وقد أطلقوا عليه اسم: «الفلسفة الأولى» لأنه العلم بأول الأمور في الوجود وأول الأمور في العموم[3].

ويسمونه أيضاً: «الحكمة» لأنه أفضل علم بأفضل معلوم، أفضل علم لأنه علم اليقين، وأفضل معلوم لأنه يتعلق بالباري عز وجل والأسباب التي من بعده.

كما يسمى أيضاً «بالعلم الإلهي» وعلم «ما بعد الطبيعة»، والمراد بالطبيعة هنا عند ابن سينا جملة الأشياء الحادثة عن المادة الجسمانية بما فيها من قوى وأعراض[4].

فالإلهيات عند ابن سينا كانت محل بحث ومناقشة سواء أكانت في أثناء حياته ومع تلاميذه الذين تتلمذوا على يديه أمثال الجوزجاني وبهمنيار، أم عند المتأثرين به كاللوكري والغيلاني والسرخسي والنيسابوري ونصير الدين الطوسي (ت 672 هـ) الذي يعتبر من الشارحين لفكر ابن سينا والمدافعين عنه.

---

(1) انظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية جـ 2 ص 81.
(2) انظر: ابن سينا، الشفاء تحقيق قنواتي وزميله - تقديم الدكتور إبراهيم مدكور المطبعة الأميرية القاهرة 1960 جـ 1 ص 15.
(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر جـ 1 ص 15.
(4) انظر: ابن سينا، نفس المصدر جـ 1 ص 21.

ولم يمر عصر من العصور إلا ونجد من تأثر بابن سينا في إلهياته سواء أكان هذا التأثر سلباً أم إيجاباً.

ففي القرن الخامس الهجري قام الغزالي بدراسة آراء ابن سينا دراسة مستفيضة ونقدها نقداً لاذعاً. وفي القرن السادس الهجري نجد ابن رشد قد انحاز للمشائين وعلى رأسهم ابن سينا في موضوع الإلهيات.

كما نجد أن هناك كثيراً من علماء الكلام قد قرأوا إلهيات ابن سينا واستشهدوا بها في مؤلفاتهم، كما نرى ذلك عند النسفي والإيجني والتفتازاني وغيرهم، وإلى وقت قريب لا-تزال الإلهيات عند ابن سينا محل بحث ومناقشة من الباحثين والمفكرين في العالم الإسلامي.

أما في العالم الغربي فله أثر عميق وحوله دراسات مستفيضة منذ القرن الثاني عشر الميلادي حيث ترجم كتاب الشفاء وبخاصة قسم الإلهيات إلى اللغات الأوروبية وتأثر بها كثير من العلماء والمفكرين منهم المؤيدون ومنهم الناقدون لآراء ابن سينا.

فمن المؤيدين على سبيل المثال ورجر بيكون الذي كان معجباً بابن سينا ويعده ـ بحق ـ الممثل الحقيقي للفكر العربي[1].

ومن المعارضين لفكر ابن سينا القديس توماس الإكويني الذي قام باعتراضات لآراء ابن سينا فيما يتعلق بعلم الله ونظرية الصدور وغيرها، هذه الاعتراضات تشبه في جملتها الاعتراضات التي قام بها الإمام الغزالي ضد ابن سينا.

من هذا كله نرى أن موضوع الإلهيات عند ابن سينا موضوع له أثر كبير وعميق في كل العصور والأمكنة في الشرق وفي الغرب على حد سواء.

---

(1) انظر: د. إبراهيم مدكور، مقدمة الشفاء جـ 1 ص 28.

الباب الأول

الوجود

تمهيـد:

مسألة الوجود من المسائل الرئيسة التي بحثها المفكرون، وقد احتلت مكاناً بارزاً في مؤلفاتهم، وصارت من الموضوعات التي تركز حولها الجدل بين مختلف المذاهب والمدارس الفكرية قديماً، ولا يزال هذا الخلاف بين العلماء والمفكرين في العصر الحديث.

وقبل الحديث عن آراء هؤلاء وأولئك في مسألة الوجود أقرر أن الأديان السماوية الحقة التي جاء بها الرسل عليهم الصلاة والسلام من عند الله عز وجل، والتي لم يدخلها التحريف والتغيير والتبديل ـ بطبيعة الحال ـ أقول إن هذه الأديان اتفقت على قول واحد في الوجود، ولا تعتبر هذه المسألة مشكلة يصعب حلها ـ كما سماها كثير من المؤلفين «مشكلة»[1].

فقد قررت وبينت أن هناك وجودين: وجوداً مستقراً أبدياً قديماً لا يتغير واحداً، ووجوداً آخر متغيراً فانياً متكثراً.

فالوجود الأول هو الله عز وجل خالق الخلق ومدبر الكون، والوجود

(1) ومن هؤلاء د. محمد غلاب فقد ألف كتاباً أسماه. «مشكلة الألوهية» دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1947.

الثاني هو لهذا العالم المشاهد المخلوق.

ومن هنا فإن القرآن الكريم دستور الإسلام والمسلمين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد نزل على رسول الله محمد ﷺ ليؤكد هذا المعنى ويقرره في النفوس.

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]. ويقول جل شأنه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[2].

فهذه الآيات الكريمة وغيرها من آيات الله تعالى تدل ـ وبكل وضوح ـ أن هناك وجودين وجوداً للخالق عز وجل، ووجوداً للمخلوق، وأن وجود الخالق ـ تبارك وتعالى ـ وجود دائم ثابت قديم، وأن وجود المخلوق وجود حادث متغير فانٍ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[3]. ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾[4].

هذا هو الحق الذي يقرره ويعترف به الدين الإسلامي الحنيف، وجميع الأديان السماوية الحقة التي لم يدخلها تحريف، ولم يطرأ عليها التغيير والتبديل.

أما ما عدا ذلك من آراء الأديان الفاسدة والفلسفات فقد اختلف وجهات نظرهم في تفسيرهم للوجود.

وسوف نلقي نظرة سريعة على آراء هؤلاء وكيف فسروا الوجود في الفصل الأول.

---

(1) سورة البقرة، آية: 20.
(2) سورة الأنعام، آية: 1-2.
(3) سورة القصص، آية: 88.
(4) سورة الرحمن الآيتان: 24، 25.

الفصل الأول

الوجود عند المفكرين القدامى

(أ) الفكر الهندي:

في القرن الثاني عشر قبل الميلاد تقريباً كانت للهند ديانة تسمى باسم «الفادية» نسبة إلى كتابهم المقدس: «فيدا» وهو كما قيل أقدم من التوراة بآلاف السنين، وقيل إنه دون في زمن متوغل في القدم ربما يرجع إلى ثلاثين ألف سنة مضت وهو يتألف من أربعة أسفار هي:

الريجا فيدا ـ الساما فيدا ـ الباجورا فيدا ـ الآثارا فيدا[1].

وديانتهم تلك ديانة مشتركة تضيف لكل إله شأناً خاصاً في الطبيعة، وكان لهم كهنة سموا باسم: «البراهمة» ومعناها المصلون، وهم رجال علم ونظر، وقد أداهم فكرهم ونظرهم إلى آراء للعقائد الموروثة عندهم وكونوا مذهباً خاصاً سمي باسم «البرهمية» وكان ذلك حوالي القرن التاسع قبل الميلاد.

وكان أساس تلك الديانة هو الإعتقاد بأن الإله واحد[2]، وأنه هو

---

(1) انظر: محمد سيد كيلاني، ذيل الملك والنحل للشهرستاني جـ 2 ص 10، 11.

(2) انظر: البيروني، تحقيق ما للهند، ص 20.

الموجود حقيقة وهذا العالم مظهر من مظاهره، فالله عندهم هو الكون والحقيقة بأكملها السائدة كل الأشياء والمتداخلة في كل الأشياء وليس لهذا الجوهر صفات، ولا يوصف إلا بالأوصاف السلبية، و «براهما» عندهم هو الذي أخرج العالم من ذاته وهو الذي يحفظه إلى أن يهلكه ويرده إليه، وأطلقوا عليه ثلاثة أسماء باعتبارات مختلفة «براهما» من حيث هو موجود، و «فشنو» من حيث هو حافظ، «وسيفا» من حيث هو مهلك لهذا العالم.

ويقولون في كيفية صدور العالم: إنه في البدء كان الموجود واحداً وهو الإله «براهما» ولا ثاني له فأحس رغبة في التكثر فخلق النور، وأحس النور رغبة في التكثر فخلق الماء وأحس الماء رغبة في التكثر فخلقت الأرض وكل ذلك بإرادة «براهما» وقدرته[1].

فبراهما في نظرهم هو الوجود في كل موجود وكل ما في هذا العالم ظواهر له وصور معبرة عن وجوده.

ومن هنا فإن البراهما ترى أن وجود هذا العالم هو كلا وجود هو عدم، إذن فليس هناك إثنينية لهذا الوجود، وإنما هو وجود واحد فقط وهو وجود كامل لإلههم الأعظم «براهما» فهو الجوهر الكلي والحياة العالمية والموجود اللامتناهي، أما هذه الجزئيات المدركة بالحواس والعقل فإنما هي ظواهر لإلههم براهما، زيادة على ذلك فهذا العالم المحسوس كله شر ونقص، أما براهما فهو الكامل الخير الدائم، وهو حال في هذا العالم. وعلى ذلك فجميع الأشياء إلهية في نظر البرهمية[2].

يقول يوسف كرم[3]: «إن الهنود هم أول شعب ظهر فيه مذهب وحدة

(1) إبراهيم مدكور وزميله، دروس في تاريخ الفلسفة لجنة التأليف والنشر القاهرة 1953 ص (ر) من المقدمة.

(2) البيروني، تحقيق ما للهند ص 30.

(3) في كتابه: الطبيعة وما بعد الطبيعة دار المعارف القاهرة 1966.

الوجود بلا تمييز بين الله والعالم وهو أشنع المذاهب في حق الله تعالى، أشنع من الإلحاد الصرف لأن الإنكار البات لوجود الله أهون من تشويه حقيقته وهو أشد المذاهب خطراً على الأخلاق والدين»[1].

وما وصولهم إلى هذه النتيجة إلا بتفكيرهم في الوجود وتحديد مفهومه عندهم.

ومن التعاليم الهندية بالتناسخ وأن الروح بعد مفارقتها للجسد تتقمص جسداً آخر، فإذا فارقته تقمصت غيره وهكذا لتثاب في الأرض أو تعاقب[2].

وهناك ديانة أخرى نشأت في الهند حوالي القرن السادس ق. م وهي ديانة البوذية وهي منسوبة إلى الفيلسوف الهندي «بوذا»[3] الذي ولد في أواخر القرن السادس ق. م. وكان ممتاز الفكر ترك حياة الترف ولجأ إلى إحدى الغابات متأملاً متريضاً حتى اعتقد أن هناك حقاً ظهر له يتلخص في أن شقاء الإنسان وعناءه منبعث من رغبات النفس، فإذا ما تخلى الإنسان عن رغبات نفسه وشهواتها وتسامح مع الناس الآخرين وصل إلى «النُّرفانا» وهي الحياة المستقرة الهانئة.

أما إذا ملكه هواه، أو تحكمت فيه المادة فإنه يحق عليه التناسخ كما يقول البرهميون[4].

هذه صورة موجزة عن الديانات الهندية القديمة وهي تدل على أن في تلك الديانات الإعتقاد بالحلول أو وحدة الوجود مع ما فيها من دعوة إلى التقشف والزهد والإعراض عن الدنيا وزخرفها.

وغني عن القول فإن تلك الديانات الهندية قد ترجمت إلى اللغة العربية

---

(1) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة ص 136.

(2) البيروني، تحقيق ما للهند ص 38.

(3) وهذا ليس اسماً وإنما لقب أطلقه على نفسه أي أنه حكيم أو ملهم مستنير.

(4) إبراهيم مدكور وزميله، دروس في تاريخ الفلسفة ص، ش، ت، من المقدمة.

في عهد الدولة الأموية، واختلط المسلمون بغيرهم من الأمم كالفرس والهنود وغيرهم، وقد انتشر التصوف والقول بالحلول والاتحاد في المحيط الإسلامي فهل أثرت ديانات الهند وآراؤهم في متصوفة الإسلام؟.

يرى كثير من المفكرين والمؤرخين والمستشرقين[1] منهم على وجه الخصوص أن المصدر للتصوف الإسلامي في أغلب عناصره إنما يرجع إلى تأثير الأفكار والديانات الهندية، ويعتمد هؤلاء في تأييد وجهة نظرهم على وجود شبه بين بعض مظاهر التصوف النظرية والعملية في الإسلام وبين ما ورد في بعض الكتب الدينية الهندية من عقائد وأدعية، وما وجد عند بعض الهنود من زهد وطرق في الرياضة الروحية وغيرها[2].

ويمثل هذا الاتجاه أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (440/351 هـ) الذي عاش في الهند فترة طويلة وقد درس علومهم ومذاهبهم الدينية والفلسفية دراسة مستفيضة، ووضع كتابه المشهور: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة».

وقد أوضح ـ في كتابه هذا ـ أن هناك كثيراً من أوجه الشبه بين حكماء الهند وحكماء اليونان من جهة، وبين صوفية الإسلام من جهة أخرى.

منها القول بالاتحاد ووحدة الوجود[3]، ومنها القول بالتناسخ الذي يدور حول تردد النفوس الباقية في الأجسام البالية وانتقالها من بدن إلى بدن وما يترتب على ذلك من القول بالحلول[4] ومنها كيفية الخلاص من الدنيا وصفة

---

(3) أجناس جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، تعريب وتعليق د. محمد يوسف موسى وآخرون ص 140، 144.

(2) عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص 474، 475. دار صادر بيروت 1979 م.

(3) البيروني، تحقيق ما للهند ص 16.

(4) البيروني نفس المصدر ص 29.

الطريق المؤدي إلى هذا الخلاص وما يحصل عندئذ من المعرفة التامة[1].

وقد سار على نهج البيروني من الباحثين والمؤرخون وكثير من المستشرقين أمثال: «هورتين» و«ماسينيون»، و«جولد زيهر»، و«براون» وغيرهم كثير.

وهناك بالمقابل من يقول بأن مصدر التصوف في الإسلام إسلامي خالص، وليس هناك أي تأثير من الديانات والأفكار الهندية وأول من قال بهذا الرأي الصوفية وبعض المستشرقين وعلى رأسهم نيكولسون[2].

وقد مال إلى هذا الرأي كثير من الباحثين والمؤلفين في الفكر الإسلامي.

ومن بين هؤلاء د. محمد مصطفى حلمي[3] الذي يرى أن التصوف في أول نشأته كان نتاجاً مستقلاً عن كل العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية، ويرى أن هذا القول ملائم لطبيعة الأشياء[4].

والحق عندي أن التصوف الإسلامي من حيث أنه رياضة للنفس وبعد عن متاع الدنيا وزخرفها والتخلق بالصبر والشكر، وغير ذلك من المقامات والأحوال كل ذلك لا يمكن أن يكون قد تأثر بآراء أو مذاهب أجنبية بعيدة عن الإسلام[5]، وذلك لأن القرآن الكريم يحض على كل شيء يطهر النفس ويعلي من شأنها، ويزكيها، وصوفية الإسلام لهم في رسول الله الأسوة الحسنة.

---

(1) البيروني نفس المصدر ص 34.

(2) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ترجمة عبد الحميد النجار ـ دار المعارف القاهرة 1973 جـ 4 ص 54.

(3) في كتابه: الحياة الروحية في الإسلام ـ دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1945.

(4) د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام ص 63، 64.

(5) د. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط دار العلم للملايين بيروت 1961.

أما من حيث فلسفة التصوف والبحث في الوجود وتفسيره فهذا من الجائز أن يكون قد تأثر ببعض المؤثرات الأجنبية أياً كانت.

(ب) الفكر الفارسي:

اشتهر الفرس في القديم بتقديس المظاهر الطبيعية المادية، فكانوا يعظمون الشمس أو النار أو الماء أو بعض الأشجار، ويعتقدون أنها الإله أو أن الإله حال فيها[1].

وفي منتصف القرن السابع قبل الميلاد ظهر عندهم فيلسوف يسمى: «زَرَادَشْت» (582/660 ق. م) وغير اعتقاد قومه بتعدد الآلهة إلى الاعتقاد بوجود إلهين اثنين فقط هما إله الخير أسماه: «أهرامزد»، وإله الشر وأسماه: «أهرمن»، الأول خلق السماء والأرض والملائكة والنور، ويسكن مكاناً نورانياً سعيداً، والثاني صنع الشياطين وخلق الظلمة ويسكن في مكان مظلم سحيق[2].

وهذان الإلهان في تنازع مستمر وبينهما حروب لا تنقطع.

ولزرادشت كتاب مقدس عند الفرس يسمى (أفستا) وقد عاملهم المسلمون بعد فتح بلاد فارس معاملة أهل الكتاب[3].

ويذهب زرادشت إلى فناء العالم وأن له نهاية ينتهي عندها، كما يرى أن للإنسان حياتين: حياة تكليف وهي الحياة الدنيا، وحياة جزاء وهي الحياة الأخرى.

وأن التكليف في الدنيا يكون بإرسال الرسل الذين يرسلهم الله رحمة منه

---

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام ص 99، حنا الفاخوري وزميله، تاريخ الفلسفة العربية ص 18، 19.
(2) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي دار العلم للملايين بيروت 1972 ص 50.
(3) أحمد أمين، فجر الإسلام ص 101.

بعباده ليبينوا لهم الطريق القويم، ويحذروهم من السير في طريق إله الشر[1].

وهذه التعاليم الزرادشتية تخالف تعاليم الهنود فقد اعتقد الهنود بأنه لا حاجة إلى إرسال الرسل، بل الإنسان يمكنه أن يصل إلى دار النعيم أو كما يسمونها: «النرفانا» بواسطة الرياضة الروحية والتأمل في الملكوت.

والناظر في فلسفة زرادَشت يرى أنه ثنوي وأن العالم عنده يحكمه إلهان: إله الخير وإله الشر، وأن لكل إله ذاتاً مستقلة وذلك كما يدل عليه ظاهر كلامه، وهو ما سار عليه كثير من المؤرخين والمفكرين الغربيين[2].

ويرى آخرون أنه موحد يرى أن العالم يحكمه إله واحد وأن ما في العالم من خير وشر وما فيه من قوتين متنازعتين ليستا إلا مظهرين لإله واحد.

وهو ما ذهب إليه الشهرستاني والقلقشندي في صبح الأعشى وغيرهما[3].

وقد جاء بعد زرادشت الفيلسوف «ماني» مؤسس مذهب المانوية في فارس عام ٢١٥ م وقد سار على نهج مواطنه واعتقد بوجود إلهين إلا أن هناك فرقاً بينهما وهو أن زرادشت كان يرى أن العالم عالم خير لما فيه من مظاهر نصرة الخير على الشر في حين أن «ماني» يرى أن نفس الامتزاج شر يجب الخلاص منه[4].

ومن أجل ذلك حرم النكاح حتى يستعجل الفناء، ودعا إلى الزهد والتبتل.

ثم جاء بعده: «مزدك» (487 م) الذي كان من تعاليمه الدعوة إلى

---

(1) عباس العقاد، الله دار المعارف القاهرة 1947. ص 92.
(2) أحمد أمين، فجر الإسلام ص 103، وانظر كذلك: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ1 ص 190.
(3) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 243.
(4) أحمد أمين: فجر الإسلام ص 105.

الاشتراكية بين الناس كل شيء حتى في النساء[1].

هذه صورة مختصرة جداً لديانات الفرس وفلسفاتهم، فهل كان لها أثر في التفكير الإسلامي؟ من المعلوم أن الإسلام لما دخل فارساً حاول كثير من أبناء هذه البلاد والذين دخلوا في الإسلام صبغة آرائهم القديمة بالصبغة الإسلامية، وانتشرت بعض الآراء التي كانت مخالفة للمبادىء الإسلامية، الأمر الذي دعا المسلمين المخلصين أن يدافعوا عن عقيدتهم ويؤيدوا دينهم بالمنطق والبرهان وهذا بالضبط ما فعله المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية.

ويبقى السؤال ما مدى تأثر مفكري الإسلام بالديانات الفارسية؟

والجواب على ذلك باختصار ـ من وجهة نظري ـ أن ديانة الفرس القديمة لم يكن لها أي أثر إيجابي يذكر في التفكير العقلي الإسلامي، إذ أساس تلك الديانات يختلف من حيث الجوهر عن قواعد الإسلام، فأساس الإسلام في المقام الأول هو وحدة الإله، وهي بخلاف ذلك ولو في الظاهر على الأقل.

لكن ربما يكون هذا الأثر سلبياً بمعنى أن تلك الديانات الفارسية القائمة على التعدد جعلت مفكري الإسلام ـ من معتزلة وفلاسفة ـ ينفون صفات المعاني عن الله تعالى خوفاً من تعدد القدماء أو التكثر في الذات الإلهية.

(جـ) الفكر اليوناني:

وممن بحثوا مسألة الوجود على أساس فكري وبحث عقلي مفكرو اليونان، وأول هؤلاء: فلاسفة المدرسة «الإيلية» (540-460 ق. م) وهي مدرسة نشأت في مدينة (إيلياء) على الشاطىء الجنوبي الغربي من إيطاليا، إذ أن المدارس التي سبقتها تعتبر من المدارس الطبيعية الذي كان بحثها متركزاً

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 249.

حول أصل العالم على أساس مادي صرف وذلك للإجابة على سؤال تردد كثيراً بينهم وهو مم نشأ الكون؟ أو بتعبير آخر: ما أصل العالم؟.

وقد اختلفت وجهات نظرهم حول الإجابة على هذا السؤال فقال طاليس (624-546 ق. م) إن أصل العالم هو الماء، وأجاب هيراقليطس (540-475 ق. م) بأن أصل العالم هو النار وقال انكسمندر (610-547 ق. م) إنه اللامحدود، وقال انكسمنس (588-524 ق. م) إنه الهواء، وأجابت المدرسة الفيثاغورية التي تنسب إلى زعيمها «فيثاغورس» بأن أصل العالم هو العدد[1].

إلى غير ذلك من المدارس التي اعتمدت في تفكيرها على الأشياء المادية المنظورة.

أما المدرسة الإيلية ـ التي أشرت إليها قبل حين ـ فهي ـ وإن بحثت في العالم الطبيعي شأنها في ذلك شأن المدارس الطبيعية في عصرها ـ إلا أنها قد اتجهت وجهة خاصة في البحث عن أصل العالم حيث إنها اهتمت اهتماماً خاصاً بالبحث عن أصل العالم الروحي.

ومن فلاسفة المدرسة الإيلية «أكزينوفان» (570-480 ق. م) وقد جرت عادة المؤرخين للفلسفة اليونانية أن ينسبوا إليه أنه مؤسس هذه المدرسة، ولكن الدراسات أثبتت أنه ليس المؤسس لهذه المدرسة بل يعتبر من فلاسفتها الكبار[2].

وقد أعلن أن الوجود الواحد هو الإله الأكبر، أما هذا العالم المحسوس فهو عدم، ويصف الإله بأنه واحد ولا يشبهه في هيئته أو عقله أي واحد من

---

(1) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ـ ط الحلبي القاهرة 1954 ص 41 وما بعدها.

(2) انظر: د. أحمد الأهواني، نفس المصدر ص 93. وانظر كذلك: د. علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ دار المعارف القاهرة 1975 ص 130.

البشر ويرى أن الله هو القدير وهو الأقدر والأحسن وهو أزلي[1].

إذن فالوجود الحق أو الدائم عنده هو للإله، أما غيره من هذا العالم المشاهد فهو عدم وكلا وجود، أو شر[2].

وقد جاء بعد «أكزينوفان» فلاسفة كثيرون للمدرسة الإيلية ولهم وجهات نظر تخالف ما قرره، ومن هؤلاء مثلاً «بارمنيدس» (515-450 ق. م) الذي يرى أن العقل لا الحواس هو المرجع الوحيد للمعرفة[3].

كما يرى أن الموجود له صفات منها: الكمال، وعدم الكون والفساد، ولا يتحرك ولا نهاية له، وليس منقسماً[4].

هذه باختصار نظريات الفلاسفة في مسألة الوجود في عصر ما قبل سقراط فإذا ما مررنا بعصر سقراط والسوفسطائيين فإننا نجد أن موضوع البحث قد تغير وضاق نطاقه، فبعد أن كانت الفلسفة متجهة إلى العالم الطبيعي من حيث معرفة أصله اتجهت إلى البحث في الإنسان من حيث معرفة قواه المدركة أهي الحواس فقط، أم له قوة مدركة أخرى يرجع إليها الإدراك وهي العقل؟.

ويرجع السبب في تضييق نطاق البحث لظهور مذهب السوفسطائيين في عهد سقراط وانتشاره في بلاد اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد.

وقد ظهر السوفسطائيين نتيجة اختلاف الفلاسفة الطبيعيين في أصل العالم وعدم اتفاقهم على رأي واحد، الأمر الذي أدى إلى اتساع دائرة الشك

---

(1) انظر: أرسطو، في ميليوس وفي أكزينوفان وفي غرياس ملحق مع كتاب «الكون والفساد» تعريب أحمد لطفي السيد ـ دار الكتب المصرية القاهرة 1932 ص 301 وما بعدها.
وانظر أيضاً: د. أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص 96.

(2) انظر: د. إبراهيم مدكور وزميله، دروس في تاريخ الفلسفة ص 6.

(3) انظر: د. أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص 141، 143.

فيما بينهم حتى شملت حقائق المحسوسات والمعنويات. واتخذوا الشك سبيلاً إلى إنكار الحقائق مطلقاً أياً كان نوعها.

فالحق عندهم تابع لاعتقاد المعتقد به فقط ولا يتعداه لغيره، فالإنسان مقياس الأشياء جميعاً[1].

ومعنى هذا أنهم ينكرون حقائق الأشياء. ويزعمون أنه ليس ها هنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة فضلاً عن اتصافها بالوجود، بل كلها أوهام لا أصل لها[2].

وعلى هذا لا يمكن العلم بشيء ما مع التسليم بوجود شيء ما، ولا يستطيع الإنسان عندهم أن يعلّم غيره ما يعلمه هو لأن الأشياء ليست أقوالاً، وأنه لا شخص يمكنه البتة أن يفهم بالضبط ما يفهمه شخص آخر[3].

ومن هنا كثر الشك والتشكيك في كل شيء حتى قام سقراط: (470-399 ق. م) حكيم اليونان وفيلسوفهم وجنّد نفسه للدفاع عن الحقيقة في نفسها، واتجه بكل تفكيره إلى الإنسان من حيث قواه المدركة[4]

أثبت سقراط أن للإنسان عقلاً وإحساساً، وأن العقل يدرك الحقائق الكلية التي يشترك في فهمها الناس جميعاً، وهي حقائق ثابتة في الأذهان لا تختلف باختلاف الأنظار.

فللفضيلة مثلاً حقيقة ثابتة في نفسها، وللرذيلة كذلك، وللخير حقيقة

---

(1) انظر: د. أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص 257، وانظر أيضاً: يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والنشر القاهرة 1936 ص 60.

(2) انظر: أرسطو: مذهب غرغياس ـ ملحق لكتاب الكون والفساد ص 324. وانظر: د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية ـ مطبعة الحلبي القاهرة 1945 ص 12، 13.

(3) انظر: د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية ص 33.

(4) انظر: د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة ـ دار النهضة العربية القاهرة 1976 ص 234.

ثابتة في نفسه، وللشر كذلك وهكذا. . .

وعلى ضوء هذا فإن سقراط نـزع إلى تحديـد المعاني بتحليـل الألفاظ، وتوصل إلى الحد الكلي بالإستقراء، فوجه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيـات الأشياء المختفية وراء أعراضها المحسوسة.

وهكذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات عند أفلاطون وأرسطو[1].

ثم ظهـر فيلسوف آخـر في بلاد اليـونان وهـو أفلاطـون (427-347 ق. م) فوسع دائرة البحث بعد موت أستاذه سقراط وتناول في فلسفته الطبيعة وما وراء الطبيعة والفلسفـة الإنسانيـة من معرفـة وأخلاق وغيـر ذلك وبخـاصة المهـايـا الكلية.

ومن الجـدير بـالذكـر أن أفلاطـون قد استمـع في صباه إلى أحـد أتبـاع «هيرقليطس» الأيوني وقد فهم منـه أن المحسوسـات في تغير متصـل، وأن كل شيء يحمـل ضده معـه[2]، فالـوجود والعـدم مجتمعان في كـل شيء: الحياة موت، والليل نهار، وهكذا. . . . الخ وبعد أن درس أفلاطون تلك الآراء وجد أنه إذا كانت المحسوسات متغيرة ودائمة التحـول فإنهـا مع ذلـك تظهـر لنا في صور كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتضبطها قوانين ثابتة لا تتغير.

ومن هنا أثبت وجود عالمين عالم العقل الذي تتناوله البصيرة، وهو عالم حقيقي ثابت لا يتغير، وعالم الحس، أو العالم المنظور الذي تتنـاوله البـاصرة وهو عالـم الظلال الذي يتصف بالتغير وعدم الثبات[3].

ويـلاحظ هنـا أن أفـلاطـون وافق أستـاذه سقـراط في مســألـة أن العلم

---

(1) انظر: د. أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص 124.

(2) انظر: د. أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص 124، 125.

(3) انـظر أفلاطـون، الجمهوريـة الكتاب السـادس ترجمـة حنا خبـاز مطبعـة المقـطم القـاهـرة 1929 ص 155.

الصحيح هو الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل لا الحواس وحدها كما يقول السوفسطائيون[1].

غير أن أفلاطون لم يقف عند ما انتهى إليه سقراط من أن هذه الإدراكات الكلية التي يصل إليها الإنسان بعقله هي المعرفة، ولم ير أن لها مدلولاً معيناً في الخارج.

أقول إن أفلاطون خطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى نظرية كانت ولا تزال محل بحث وجدل بين المفكرين على مر التاريخ الفلسفي هذه النظرية هي:

نظرية المُثُل: وقد وصل إليها عن طريق إثبات الكليات، وأن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، فالإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع وإلا لكانت وهماً وخيالاً، ويبنى على هذا أن تكون الحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجي، أما الفكرة الباطلة فهي لا تطابق شيئاً موجوداً بالفعل.

وما دام الأمر كذلك فإن كل ما نحصل عليه بواسطة الحواس باطل ولا قيمة له.

إننا نرى عدداً عظيماً من الأشياء الجزئية كالجياد، والأناسي، والجمادات، وغيرها وهي جميعاً نراها بواسطة الحس، إذن هي خيالات لا أكثر ولا أقل، أما إذا قدم لنا العقل صورة واحدة لنوع من الأنواع السابقة فهو إدراك كلي، وبالتالي فهو وحده الحقيقة.

إن هناك في الحقيقة خيراً مطلقاً، وغير ذلك من المدركات الكلية، والأشياء الجميلة مثلاً إنما تكون جميلة بالجمال وهو أمر كلي لا من الشيء

---

(1) انظر: أحمد أمين وزميله ـ قصة الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والنشر القاهرة بدون تاريخ ص 107.

الظاهر الذي يدل على الجمال[1].

ويستمر أفلاطون في شرحه لنظرية المثل من خلال محاوراته ومن خلال كتابه المشهور «الجمهورية»، موضحاً الأفكار الأساسية لهذه النظرية وهي الوجود الفعلي للمهايا العقلية ومعنى ذلك: أننا نرى أمامنا أشخاصاً مختلفين طولاً وقصراً ولوناً إلى غير ذلك من الاختلافات التي تقع بين بني الإنسان، ولكننا إذا دققنا النظر في الأمر وجدنا أن وراء هذه الاختلافات والفروق الظاهرة شيئاً مشتركاً بين جميع أفراد البشر وهذا ما نطلق عليه مثالاً أو ماهية عقلية، وهكذا في كل أنواع الحيوان والنبات والمعادن. . . . الخ.

فالمثل في نظر أفلاطون هي المهايا الحقيقية للأشياء أي هي الجميل في ذاته والخير في ذاته[2].

فنظرية المثل عبارة عن صورة مجردة أو حقائق خالدة في عالم الإله، وهي لا تندثر ولا تفسد وهي أزلية أبدية، أما الذي يندثر ويفسدُ فهو هذا العالم المحسوس[3].

إن نظرية المثل عند أفلاطون تعتبر لب فلسفته، والأساس الذي بنى عليه هرمه الفكري وقد ربط بين الحديث عن الصور أو المثل، وبين الحديث عن العلم أو المعرفة وبخاصة في كتابه «الجمهورية» لأن بينهما ارتباطاً وثيقاً.

بقيت نقطة مهمة من خلال نظرية المثل في فلسفة أفلاطون وهي رأي أفلاطون في الله؟.

---

(1) انظر: أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1966 ص 183.

(2) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السادس ترجمة حنا خباز ص 178، وانظر: أيضاً: د. فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي القاهرة 1967 ص 141.

(3) انظر: أفلاطون، محاورة فيدون، تعريب د. زكي نجيب محمود ص 149 وما بعدها، وانظر أيضاً: د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني بيروت 1970 ص 40، 41. وانظر كذلك د. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، دار العلم للملايين بيروت 1961 ص 173.

يذكر مؤرخو الفلسفة أن أفلاطون حاول أن يربط بين المثل بعضها مع بعض وأن يوجد علاقة فيما بينها، فالمثل بعد ترتيبه لها تنتهي إلى واحد يدعوه أفلاطون تارة بمثال الخير ليدل على أن الخيرية مبدأ الإيجاد والمنح والفيض، وأخرى بمثال الجمال، وثالثة بالصانع ويقصد به موجوداً خيراً بالذات، وهذه الثلاثة مرادفة لله[1].

إن مثال الخير الذي حرص عليه أفلاطون كل الحرص هو أساس كل المثل، وأن جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها.

إن الخير الأعلى على أساس العلم والحقيقة، ومع أن كلاً من المعرفة والحقيقة جميل جداً فمن الصواب أن قول إن صورة الخير الأعلى تمتاز عليهما وتفوقهما جمالاً[2].

وللخير الأعلى عدة صفات فهو خير بذاته، وهو أعظم الحقائق ثبوتاً، وهو حركة وحياة ونفس وعقل وهو معشوق لذاته واحد وبسيط قديم أزلي مفارق للزمان.

يقول أفلاطون في حواره «الطيماوس» الفصل الثالث والعشرين بعد أن شرح نظرية المثل: (ولما كانت هذه الأمور على هذا الحال وجب أن نعرف أنه يوجد نوع فرد هو ثابت لا يستحيل لم يولد ولا يبلى.... وهذا النوع قد حظي الفكر بالتنقيب عنه، وأن هناك نوعاً ثانياً باسم الأول ويشبهه وهو محسوس مولود في حركة دائمة يحدث في محل ما... أخيراً يوجد جنس أو نوع ثالث هو نوع المحل الدائم إنه لا يقبل الفساد، وهو لا يلمس بالحواس)[3].

---

(1) انظر: د. إبراهيم مدكور وزميله، دروس في تاريخ الفلسفة ص 18، وانظر أيضاً: د. محمد غلاب، مشكلة الألوهية - دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1951 ص 34، 35.

(2) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز ص 155 وما بعدها.

(3) أفلاطون، محاورة الطيماوس ترجمة فؤاد جرجي، تحقيق البير ريفو، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1968 ص 271.

والناظر في فلسفة أفلاطون الإلهية يرى أنه يعبر عن الإله مرة بصيغة المفرد، ومرة أخرى بصيغة الجمع، وينتقل في تعبيراته من التوحيد إلى التعدد، إذ يذكر أحياناً ما يفهم منه أن هناك آلهة متعددة، وأحيانا أخرى يذكر أن هناك خالقاً أعلى يدير العالم ويحكمه[1].

ويتساءل مؤلفا قصة الفلسفة اليونانية: ما علاقة هذا الإله الأعلى بالمثل وبخاصة مثال الخير الذي قال عنه أفلاطون إنه أساس المثل؟.

ويجيبان عن هذا التساؤل بأنه لم يتضح من كلام أفلاطون وضوحاً تاماً[2].

ولكن الشراح لكلام أفلاطون افترضوا عدة افتراضات لشرح هذه العلاقة لعل أقربها للصواب أن الله ومثال الخير كلمتان مترادفتان استعملهما أفلاطون لمعنى واحد.

ولكن ما الدافع الذي دفع أفلاطون إلى اعتماده على نظرية المثل حتى وصل في النهاية إلى مثال الخير الأعلى أو الله؟.

وللإجابة على ذلك نرى أن أفلاطون يوجه كل اهتماماته إلى الأمور الكلية والمهايا العقلية ـ كما تقدم ـ، إذ أنه يرى أننا لا نستطيع إدراك الحقيقة من هذه الأشياء المتغيرة لأن الحواس تخدعنا فإذن العقل وحده هو الذي باستطاعته أن يعلمنا إدراك الحقيقة أو بتعبير آخر دائرة الأفكار والمثل.

ومن هنا صاغ أفلاطون نظريته في المثل بأسلوب تمثيلي مشوّق كما جاء في محاورات «الجمهورية» ومحاورة «فيدون» أو خلود الروح وغيرها، وضرب لذلك مثالاً «الكهف» وفيه رجال مقيدون بالسلاسل في أعناقهم وأرجلهم ولا ينظرون إلا إلى الأمام فقط بسبب تلك القيود، ووراء هذا الكهف أناس يمشون حاملين تماثيل بشرية.

---

(1) انظر: أحمد أمين وزميله، قصة الفلسفة اليونانية ص 114.
(2) انظر: أحمد أمين وزميله، نفس المصدر ص 114.

فالمقيدون داخل الكهف لا يرون شيئاً خارج الكهف إلا الظلال التي تمر أمامهم إلى آخر ما جاء في أسطورة الكهف[1].

بناء على ما تقدم فإن أفلاطون في تفسيره للوجود يرى أن الوجود الحقيقي هو الوجود المطلق أي عالم المثل أو المهايا العقلية وهو عالم الأزل والبقاء، وعالم الخير والكمال والجمال.

أما غيره من الوجود فهو وجود مقيد وينطبق هذا على العالم المرئي والمشاهد الذي لا يمت إلى الحقيقة الكلية بأية صلة.

ومن هنا نجد أن أفلاطون ـ وإن تابع الإيليين ـ في نظرهم للوجود من حيث المنهج فإنه قد اختلف معهم في الشكل والصياغة.

فقد حاول أفلاطون أن يوفق بين «هيرقليطس» الذي يعتقد بأن كل وجود يتصف بالتغير وعدم الثبات، وبين الإيليين الذين يرون أن الوجود واحد ثابت.

حاول أفلاطون أن يوفق بينهما فقال بعالمين: أحدهما متحرك وهو عالم الحس، والآخر ثابت هو عالم المثل.

ولا غرابة في ذلك فإن الغالب في أسلوب تفكير أفلاطون هو التوفيق والتنسيق بين المذاهب والآراء كما أشار إلى ذلك ـ بحق ـ يوسف كرم[2].

ثم يأتي دور آخر من أدوار الفلسفة اليونانية التي اتصفت بتعمقها في بحث مسألة الوجود وهو دور أرسطو[3] (384-322 ق. م) تلميذ أفلاطون.

---

(1) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مطبعة المقطم القاهرة 1929 ص 184 وما بعدها، وانظر كذلك: د. ألبير نصري نادر، الجمع بين رأيي الحكيمين ـ ص 9، 10 من المقدمة.

(2) في كتابه: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 83.

(3) سيكون حديثي عنه مختصراً وذلك لأني سأتناوله بالحديث من حين لآخر في الفصول التالية لأنه يعتبر من فلاسفة اليونان الذين أثروا في الفلسفة الإسلامية إن وجد تأثير وبخاصة في تفكير ابن سينا موضوع البحث.

نظر أرسطو في فلسفة أستاذه وخاصة فيما يتعلق بنظرية المثل فوجدها لا تصلح لتفسير الكون والحياة.

فعلى الرغم من أن أرسطو قد تتلمذ على أفلاطون عقدين من الزمن إلا أنه لم يقتنع بصحة مذهبه ووجهة تفكيره، بل خالفه في أمور أساسية.

أنكر على أفلاطون وجود عالمه المثالي، مبيناً أنه لا يمكن أن يكون للكليات وجوداً مستقلاً إلا من حيث إنها صفات أو طبائع مشتركة في الأشياء الجزئية المحسوسة.

وقد قرر أرسطو أن الكليات لها عناصر مشتركة موجودة في الجزئيات وجوداً موضوعياً، مخالفاً بذلك أستاذه أفلاطون الذي يذهب إلى أن للكليات وجوداً مستقلاً عن الأشياء الجزئية الظاهرة والتي أطلق عليها اسم «المثل» وهي سبب وجود الأشياء الفردية ومصدر حركتها[1].

وقد خطّأ أرسطو أستاذه في هذه النظرية موضحاً أن المثل إذا كانت عللاً في الحقيقة، فلماذا لا تكون دائماً بطريقة مستمرة؟ أضف إلى ذلك أن هناك أشياء كثيرة يظهر أن العلة فيها إنما هي شيء آخر غير المثال، فمثلاً الطبيب الذي يداوي الناس، والعالم الذي يعلم العلم فإنهما موجودان مشخصان مع نفس الطب والعلم في نفس الوقت[2].

ومن هنا اتجه أرسطو إلى تصحيح آراء أستاذه في مسألة الوجود فاتجه أولاً إلى العالم المشاهد إلى الطبيعة ليكون بحثه ـ حسب تفكيره ـ سائراً في طريق قويم.

فبينما بدأ أفلاطون بإثبات الحقيقة العقلية أولاً حدسياً ثم اتخذها مقياساً لسائر الموجودات، إذ بأرسطو يعكس القضية ويبدأ بدراسة الموجودات على

(1) انظر: أحمد أمين وزميله، قصة الفلسفة اليونانية ص 154، 156.
(2) أرسطو، الكون والفساد ترجمة أحمد لطفي السيد ص 244.

نحو ارتقائي، وانتهى من ثم إلى إثبات حقائقها.

وغني عن البيان أن أرسطو في بداية بحثه في الطبيعيات لم يكن بحثاً حسياً محضاً، بل حسياً وعقلياً في وقت واحد.

ابتدأ المعلم الأول بدراسة الأشياء الجزئية ثم انتقل منها إلى ما هو أعلى حتى وصل إلى مرتبة التعليل والشرح.

إذن ما هو الوسيلة التي وصل بها أرسطو لحل مسألة الوجود؟.

إن نظرية المثل التي لجأ إليها أستاذه غير وافية بالغرض وهي تتسم بعيوب كثيرة من أهمها: أنها لا تفسر الحركة وهو تفسير مهم جداً في فهمنا للطبيعة، إذا استطعنا أن نعلل ـ وهو ما ينشده أرسطو ـ استطعنا بعد ذلك أن نوحد بين الأشياء ومسبباتها.

ومن هنا فإن أرسطو ابتكر علماً جديداً هو علم المنطق الذي به ينتقل فكر الإنسان من الأشياء الجزئية المحسوسة إلى عللها ثم إلى علة هذه العلل جميعاً.

وبهذا العلم الجديد الذي ينظم قوانين الفكر الأساسية، ويعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ سمى أرسطو بالمعلم الأول لأنه أول معلم لعلم المنطق[1].

إن قوانين هذا العلم تبين في وضوح تام أن أية نتيجة لا يمكن أن نصل إليها إلا بعد مقدمات مستوفية لجميع شروط الإنتاج، فمثلاً لا يمكن أن نصدق أن النحاس يتمدد بالحرارة إلا إذا عرفنا هذه المقدمات؟ النحاس ← معدن وكل معدن يتمدد بالحرارة إذن النحاس يتمدد بالحرارة وهي نتيجة صادقة لأنها مكتملة الشروط.

---

(1) انظر د. كريم متى، تاريخ الفلسفة اليونانية مطبعة الإرشاد، بغداد 1971 ص 175.

فالمنطق إذن هو آلة العلوم، وموضوعه صورة العلم لا مادته[1].

وبعد أن وضع علم المنطق وأجمل قواعده وقوانينه وجه نقده اللاذع إلى أستاذه في نظرية المثل.

ويشرح أولاً الوجود من حيث هو مبيناً أن الوجود ينقسم بنحو من القسمة إلى جوهر وعرض فالجوهر أحق المقولات باسم الوجود أما الأعراض فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية[2].

فالجوهر هو كل ذات ليست في موضوع والعرض يطلق على كل ذات قوامها في موضوع.

ويقال الجوهر على الهيولي موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والأعراض، وعلى المركب من الصورة والهيولي.

فالجوهر يطلق على كل كائن جزئي مفرد لا على مجموعة من الكائنات ولا على الكلي المجرد[3]، فزيد من أفراد الناس مثلاً وحده موجود في الحقيقة، أما إنسان فلا وجود له بذاته لأنه معنى كلي وموجود ذهني لا خارجي.

ومن هنا فإن أرسطو أبطل وجود المثل وجوداً حقيقياً، واعتمد في ذلك على أمور منها:

1 ـ أن الجواهر إذا كانت محسوسة امتنع قيام مثل لها، لأن المادة جزء منها، فإذا افترضنا أن المثل مفارقة للمادة كانت مضادة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها، وإذا فرضناها متحققة في مادة صارت متشخصة جزئية لا مجردة ولا ضرورية[4]

---

(1) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية لجنة التأليف والنشر القاهرة 1936 ص 151.

(2) انظر: ثامسطيوس، شرح مقالة اللام لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين ضمن كتاب أرسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوي ص 325.

(3) انظر: د. كريم متى، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 184.

(4) انظر د. ألبير نصري نادر، مقدمة كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي ص 27، 28.

إنه ما دامت المثل في نظر أفلاطون ثابتة وساكنة فيجب أن تكون صورها وهي الأشياء المحسوسة كمثالها ثابتة وساكنة وهذا مخالف للواقع، إذ أننا نرى أن هذا العالم متغير فلماذا لا تتغير هذه الصور مع أن أصلها وهي المثل ليست متغيرة[1]؟.

وعلى العموم فإن الجواهر في نظر أرسطو كائنات جزئية مفردة، «ولا فائدة عنده في فرض جواهر أزلية كما فرض أصحاب الصور»[2] ويعني بهم أفلاطون ومن نحا نحوه.

وبالتالي لا حاجة إلى القول بأن هناك عالماً مثالياً موازياً للعالم الحسي، فيه من الجواهر المفارقة عدد مساو لعدد الجواهر الموجودة في العالم الحقيقي عند أفلاطون. غير أن أرسطو لا ينفي جميع الجواهر المفارقة للمادة، بل إنه يثبت بعضها[3]: كالمحرك الذي لا يتحرك والعقل الفعال والعقول التي تحرك الأفلاك السماوية، وهي عنده خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون، وفي هذه النقطة بالذات أي عدد الأفلاك فإن أرسطو لا يجزم بعدد معين، ويترك أمر عددها لذوي الإختصاص[4].

ومن المعلوم أن هذه الأفلاك أو الكواكب لم يستطع العلماء حتى الآن حصرها في عدد معين.

انتهى أرسطو إلى تفنيد نظرية المثل التي تقرر أن للمعاني الكلية وجوداً مستقلاً وذهب إلى أن وجود الأجسام الطبيعية حقيقي، مبيناً أنها مركبة من

---

(1) انظر: د. كريم متى، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 185، 186.

(2) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، فصل حرف اللام، الفصل السادس، ضمن كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت 1978 ص 3.

(3) انظر: الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس، تحقيق د. محسن مهدي، دار مجلة شعر بيروت 1961 ص 128.

(4) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، فصل اللام ص 8.

مبدأين هما: الهيولي والصورة، فالهيولي وهي كلمة أصلها يوناني[1]، وهي مادة أولى غير معينة، والصورة هي التي تعين الهيولي.

وهذان المبدآن وهما الهيولي والصورة هما أساس فلسفة أرسطو الماورائية، وبهما شرح وجود العالم، وهما لا ينفصلان عن بعضهما، فلا صورة بدون هيولي ولا هيولي من غير صورة، وكل شيء موجود في الخارج يتكون منهما، وانفصالهما لا يتأتى إلا ذهنياً فقط كي تتم معرفتهما[2].

وليس المقصود بالصورة في نظر أرسطو الشكل ـ فحسب ـ وإنما يعني بذلك جميع صفات الشيء من لون وخفة وجمال. . . الخ.

أما الهيولي فهي الموضوع التي تقوم به هذه الصفات، وهي لا تحد ولا توصف إلا إذا خلعت عليها الصورة.

فالهيولي بحسب ذاتها يمكن أن تكون أي شيء ومستعدة لتقبل أية صورة، وهذا الاستعداد في الهيولي هو ما يسميه أرسطو «الشيء بالقوة».

أما تصورها بأية صورة خاصة فيسميه «الشيء بالفعل»[3].

والهيولي أو الشيء بالقوة هي أخس الموجودات جميعاً[4].

وكل كائن في العالم لا يخرج عن كونه مادة أو صورة، وهما علتان أوليتان لا بد منهما مضافاً إليهما علتان أخريان هما: العلة المحركة أو الفاعلة، والعلة الغائية.

ويستنتج من هذا أن العلل التي لا بد من توفرها لإيجاد كل كائن في العالم أربع علل هي:

---

(1) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1971 جـ 2 ص 536.
(2) انظر: مقالة الإسكندر في الصورة، ضمن كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص 289.
(3) انظر: مقالة الإسكندر في الصورة ص 289، 290.
(4) انظر: عباس العقاد، الله، دار المعارف القاهرة 1947 ص 142.

1 ـ **العلة المـادية للشيء:** وهي الخـامـة التي يتكـون منهـا الشيء، كالخشب بالنسبة لصناعة الكرسي مثلاً.

2 ـ **العلة الصورية:** وهي شكل الكرسي، أعني ما به الشيء هو هو.

3 ـ **العلة المحركة أو الفاعلة:** وهي القوة التي تعمل على تغيير الشيء، واتخاذه شكلاً معيناً وهو ينطبق على النجار في المثال السابق.

4 ـ **العلة الغائية:** وهي الغاية والمقصد والهدف الذي اتجه إليه الفاعـل لتحقيقه وهو الكرسي الذي ينتفع منه للجلوس عليه[1].

والعلة الأخيرة لها أهمية كبرى عند أرسطو، لأن كل شيء إنما يوجد من أجل غاية خيرة، على أن الغاية عنـد أرسطو ليست متعـالية على الأشيـاء، كما هي عند أفلاطون بل كائنة فيها[2].

ومن هنا فإن الوجود أو الخلق ـ في نظر أرسطو ـ هو تحول ما هو بـالقوة إلى الشيء بالفعل، والأول ليس موجوداً في الخارج إلا بوجود الثاني، وبعبارة أخرى: المادة وحدها ليس لها وجود في الخارج إلا بعد أن تتخذ لها صـورة، والشيء الذي يحول المادة إلى صورة، أو الشيء بالقوة إلى الشيء بالفعل هو الغاية، والغاية وحدها، لذلك إذا لم تكن الغاية حاضرة فليس هناك قوة تحول المادة إلى صورة، فالغاية إذن سابقة في الفكر على الـوجود من حيث الـزمن، أما من حيث الوجود الخارجي فالغاية متأخرة عن حصول الشيء[3].

والعالم عند أرسـطو عبارة عن سلسلة تـرق للمادة ـ التي هي أزليـة ليس لها بدء ـ من صورة إلى صورة أعلى منها تجذبه نحوها قوة الغاية ـ هذه الغايـة المنشـودة أو الصـورة المجـردة هي التي أطلق عليهـا أرسـطو اسم الإلـه على

---

(1) انظر: ابن رشاد، تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق د. عثمان أمين الحلبي القـاهرة 1958 ص 29، وانظر: أحمد أمين وزميله، قصة الفلسفة اليونانية ص 160.

(2) انظر: د. كريم متى، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 200.

(3) انظر أحمد أمين وزميله، قصة الفلسفة اليونانية ص 163، 164.

أحسن الفروض ـ وهو الموجود حقاً لأن صورته هي أتم صورة وأكملها وهي المحركة لهذا العالم.

وإذا كانت الصورة المجردة أو الله هو غاية الغايات، وهو الذي يسعى إليه كل موجود، فهو إذن ليس متحركاً، إذ لو كان متحركاً لتحرك إلى غاية، والمفروض أنه غاية الغايات ـ إن صح التعبير ـ، ولكن كيف توصل أرسطو إلى ذلك؟.

والجواب على ذلك هو أن أرسطو يرى أن كل خروج من القوة إلى الفعل محتاج إلى محرك بالفعل، وأن لكل متحرك محركاً، ولا بد عنده من نهاية هذه المحركات حتى تنتهي عند محرك ليس بمتحرك[1].

فمن ظاهرة الحركة أثبت أرسطو للطبيعة محركاً أول وهو لا يحرك العالم كعلة فاعلة، لأن ذلك يؤدي إلى المماسة بين المحرك والمتحرك أي أن المحرك الأول غير مادي والمتحرك مادي، ولكن المحرك الأول يحرك العالم كعلة غائية، ويحركه كمعقول ومعشوق وهو لا يتحرك.

وعبر عن ذلك أرسطو بقوله: «والشيء الذي من أجله غير متحرك»[2].

وهذا المحرك عند أرسطو يجب أن يكون محركاً محضاً وفعلاً محضاً مفارقاً للمادة، ولا يمكن أن يكون له عظم وليس بمائث ولا منقسم[3].

أما العالم المحسوس والحركة فهما أزليان عند أرسطو، وذلك لأن الهيولي لو كانت حادثة لحدثت عن موضوع، ولكنها هي موضوع تحدث عنه

---

(1) انظر: أرسطو، الطبيعة تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1965 جـ 2 ص 733، وقارن ذلك: أبو الفرج، شرح مقالة اللام ضمن كتاب الطبيعة لأرسطو ص 740.

(2) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، فصل حرف اللام ص 6 وقارن ذلك الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس مطبعة بيروت بدون تاريخ ص 97.

(3) انظر: أرسطو ما بعد الطبيعة فصل حرف اللام ص 7.

الأشياء، والصورة منطبقة على الهيولي منذ الأزل، ولمّا كانت الهيولي والصورة متلازمتان فالعالم وهو مؤلف منهما فهو قديم وحركته قديمة، ولمّا كان الزمان مقياس الحركة، فالزمان أيضاً قديم[1].

إن أرسطو في بحثه لمبادىء الوجود يرى أن الهيولي مفتقرة إلى الغير أي إلى الصورة.

ومن هنا يستطيع المرء أن يسمي الهيولي بممكنة الوجود، والصورة بواجبة الوجود كما عرف لدى مفكري المسلمين.

ومن صفات ممكن الوجود أنه قابل لأن يقع، وأن وقوعه من غيره، لأن حركة انتقاله من القابلية إلى الوقوع ـ إن كانت من ذاته ـ فينبغي أن يتصوره العقل واقعاً من أول الأمر ـ لأن ما بالذات لا يختلف، ومن صفاته أيضاً أنه متحرك لأنه انتقل من القابلية إلى الوقوع بالفعل والانتقال حركة، ومن صفاته كذلك أنه لم يكن تاماً وكاملاً من أول الأمر أي أنه مفتقر إلى الغير ساعياً إلى التمام والكمال.

أما واجب الوجود فهو المقابل لممكن الوجود وهو بالضرورة موجود وواقع بالفعل، وذلك لأنه ما دام العقل قد تصور الممكن من حيث انتقاله من حال القابلية إلى وقوعه بالفعل وهذا يستدعي حركة والحركة ليست من ذات الممكن فلا بد أن تكون من أمر خارج عنه، والأمر الخارج عن الممكن لا يكون إلا واجب الوجود، وذلك بعد إبطال الدور والتسلسل.

هذه المعاني في الممكن والواجب وصفات كل منهما يمكن مقارنتها بما عند أرسطو من الهيولي والصورة وما يتعلق بهما من معان وصفات[2].

---

(1) انظر: ثامسطيوس، شرح مقالة اللام الفصل السادس ضمن كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص 13.

(2) انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1967 ص 326 وما بعدها.

والناظر في فلسفة أرسطو في مسألة الوجود يـرى أنه لم يقـل بالحلول أو بالاتحاد الذي قالت به الديانات الهندية، كما أنه لم يوافق أفلاطون في نظريـة المثل، أو بعالميه المطلق والمقيد، وإنما ربط بين المبـدأين الأساسيين عنـده وهما: الهيولي والصورة بين التام بالفعل وبين القابل لأن يكون تامـاً، كما أنـه لم يجعل العالم تابعاً للإله وله إرادة فيه، وإنمـا جعل المحـرك الأول أو العلة الأولى معقولاً ومعشوقاً يعقل ذاته فقط فهو عقل وعاقل ومعقول[1].

والعالم هو الذي يسعى إليه لأنه يريد أن يتشبه به.

وهـذا من وجهة نـظري كلام شعـري أكثر منـه علم صحيـح ذو قـواعـد منطقية.

هذه ـ باختصار شديد ـ فلسفة أرسطو فيما بعد الطبيعة، وبخاصة فلسفته في الوجود، وسوف أعود إلى آرائه في الوجود أثناء الحديث عن آراء ابن سينا في الوجود وغيره ـ إن شاء الله تعالى ـ.

أما فيما يتعلق بآراء الأفلاطونية المحدثة في الوجود فسـأرجىء الحديث عنها إلى مسألة نظرية الفيض عند ابن سينا.

---

(1) انظر: أرسطو، مـا بعد الـطبيعة، فصـل حرف الـلام ضمن كتاب أرسـطو عند العـرب د. عبد الرحمن بدوي ص 6، وقارن ذلك: يـوحنا قمـير، أصول الفلسفـة العربيـة المطبعـة الكاثـولوكيـة بيروت 1958 ص 83.

الفصل الثاني

الوجود عند ابن سينا

(أ) معنى الوجود وأقسامه عند ابن سينا

موضوع الوجود وما يتعلق به يعتبر من المواضيع الرئيسية المهمة التي شغلت حيزاً كبيراً من فلسفة الشيخ الرئيس الإلهية، إذ أنه قد تعرض لهذه المسألة في أغلب كتبه الفلسفية بشيء من العناية، وبقدر كبير من الإيضاح والتفصيل والإسهاب.

وغني عن البيان في هذا الصدد هو أن هذه المسألة ـ أعني مسألة الوجود ـ قد عولجت وكثر البحث فيها في الفلسفة الإسلامية قبل معالجة ابن سينا لها، فقد تحدث عنها قبله الفيلسوف العربي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (185-252 هـ)، كما تعرض لها بالبحث والشرح أبو نصر الفارابي (260-339 هـ).

إلا أن ابن سينا قد وضح هذه المسألة وفصلها أكثر من سابقيه، وهم جميعاً باعتبارهم فلاسفة مسلمون يعتبرون من أصحاب المذهب الثنائي في الوجود، ويرفضون ـ طبيعة الحال ـ المذاهب الطبيعية التي كانت سائدة عند اليونان، والتي عرفوا عنها الكثير من خلال الكتب اليونانية المترجمة إلى اللغة العربية.

فابن سينا كغيره من فلاسفة الإسلام يعتبر أن الوجود وجودان: وجود واجب، ووجود ممكن، وهذا التقسيم الأولي للوجود نراه عند الفارابي ولكن بصورة مختصرة.

يقول الفارابي وهو بصدد الحديث عن الموجودات: «إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى: «ممكن الوجود»، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى: «واجب الوجود» وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، ولا غني بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره»[1].

ويفهم من هذا النص للفارابي: أن الأشياء في الكون لا يخلو أمرها بين حالتين: فهي إما في طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلي، ويقال عنها ـ والحالة هذه ـ إنها ممكنة الوجود بذاتها، أو هي حسب تعبير أرسطو موجودة بالقوة، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلي فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلاً. أما بالنسبة للحالة الثانية وهي أن تتوفر الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجوب فعندئذ لم يعد هناك محال لبقائها في طور الإمكان بل يصبح وجودها واجباً ولكنه ليس وجوباً ذاتياً، بل هي واجبة الوجود بغيرها.

وإذا كان المعلم الثاني في بحثه لمسألة الوجود وأقسامه ينقصه الشرح والتفصيل والتعليل فإن ابن سينا زاد هذه المسألة تفصيلا وتوضيحاً، مبيناً أن الوجود ينقسم على نحوٍ من القسمة إلى قسمين: الأول واجب الوجود بذاته، والثاني ممكن الوجود، وأن واجب الوجود بذاته هو الذي لو فرضناه غير موجود

---

(1) الفارابي، عيون المسائل ـ ضمن كتاب مبادىء الفلسفة القديمة مطبعة المؤيد ـ القاهرة 1910 ص 4. وانظر أيضاً: الفارابي، إحصاء العلوم ـ تحقيق د. عثمان أمين ـ مطبعة الإعتماد بدون تاريخ ص 100.

عرض منه محال إذاً لا بد من وجوده، أما ممكن الوجود فهو الذي لـو فرضنـاه غير موجـود، أو موجـوداً لم يعرض منـه محال، وإذا وجـد صار واجبـاً بغيره، وهذا الواجب الوجود بالغير عنصر جديد في الفلسفة الإسلامية أحدثه الفـارابي بإجمال وشرحه ابن سينا شرحاً وافياً.

يقول ابن سينا في هـذا الصدد: «إن واجب الـوجود هـو الموجـود الذي متى فـرض غير مـوجود عـرض منه محـال، وأن ممكن الوجـود هو الـذي متى فـرض غير مـوجود، أو موجـوداً لم يعـرض منه محـال، والواجب الـوجود هـو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيـه بوجـه أي لا في وجوده ولا في عدمه، ثم إن واجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته، أمـا الذي هـو واجب الوجـود بذاتـه فهو الـذي لذاتـه لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه، وأما واجب الوجود لا بـذاته فهـو الذي وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً: إن الأربعة واجبـة الوجـود لا بـذاتها ولكن عنـد فرض اثنين واثنين، والاحتـراق واجب الوجـود لا بـذاتـه ولكن عنـد فرض التقـاء القوة الفـاعلة بالـطبع، والقـوة المنفعلة بالـطبع أعني المحرقة والمحترقة»[1].

ومعنى ذلك: أن ممكن الوجـود هو الـذي لا يزال في حـالة الإمكـان أو القابلية للوجود فإذا فرض غير موجود لم يتخلف عن ذلك محال، لأن علتـه لم تتسلط عليه بعد فتخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل[2].

وبعبارة أكثر تفصيلاً وشرحاً: أن وجود الممكن، وعدم وجوده على حـد سواء، ولا ضرورة فيـه بأي وجـه كان، والممكن إنمـا يبقى ممكناً إذا اعتبـرنا حقيقتـه من حيث هي هي أي إذا نـظرنـا إلى ذاتـه، أمـا إذا لم نـأخـذ هـذا الإعتبار، وأخذنـاه بشرط أيـا كان نـوع هذا الشـرط ـ أي سواء أخـذناه بشـرط

---

(1) ابن سينا: النجاة ـ القسم الثالث ـ ص 224، 225.
(2) انظر: د. كمال اليازجي، نصوص فلسفية ميسرة ـ دار العلم للملايين بيروت 1968 ص 144.

وجـوده، أو بشرط سببـه كان واجبـاً بغيره وخـرج عن دائرة الإمكـان إلى دائرة الوجوب.

ومن هنا فإنه لا يمكن وصف الممكن بالعدم، وذلك لاستحـالة الجمـع بين الوجود والعدم إذا أخذناه بشرط وجوده، ويستحيل كذلك أن يكون معدوماً حـال حضور سببـه الموجب لـه كما لا يجـوز أن يكـون مـوجـوداً حـال كـونـه معدوماً، أو عند حضور سبب عدمه، ولكن بوصفه ممكناً لما هـو هو لا ينـافي كونه واجباً أو ممتنعاً مع الاعتبارات المذكورة[1].

يقـول ابن سينا في هـذا المعنى: «كل مـوجود إذا التفت إليـه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الـوجود في نفسـه أولاً يكون، فإن وجب فهـو الحق بذاتـه الواجب وجـوده من ذاته وهـو القيوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنه ممتنع بـذاته بعـد ما فـرض موجـوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شـرط عدم علتـه صار ممتنعـاً، أو مثل شـرط وجود علته صارا واجباً، وأما إن لم يقرن به شرط ولا حصول علة ولا عدمها بقي لـه في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنـع، فكل مـوجود: إمـا واجب الوجـود بذاتـه وإما ممكن الـوجـود بحسب ذاته»[2].

وزيادة في شرح الممكن يفرد ابن سينا فصـلاً خاصـاً بالممكن في قسم المنطق من كتابه «النجاة» مشيـراً إلى أن معنى الممكن ليس كما تفهمـه العادة من أنه ليس بممتنع فتكون قسمة الممكن عند هؤلاء ثنائيـة أي أن الممكن هو مـا ليس بممتنع، وغيـر الممكن مـا هـو ممتنـع، وهـذا الفهم من هؤلاء ـ أي

(1) انظر: الرازي حل مشكلات الإشارات ص 294.

(2) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ـ تعليق د. سليمان دينا دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة بدون تاريخ ـ القسم الثالث ص 36، 37.

«العامة» ـ غير صحيح، وذلك لأن «الخاصة» وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع[1].

ويريد ابن سينا أن يثبت أن الممكن لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، ولا يصير واجباً إلا بوجود علة عندئذ يصير واجباً بالغير.

وإذا قارن المرء بين ابن سينا وبين الفارابي في مسألة الوجود وتقسيمه فإنه يتضح له أن الشيخ الرئيس قد فاق المعلم الثاني في الشرح والتوضيح وضرب الأمثلة لإيضاح المعنى وبيان المقصود.

فابن سينا في بحثه لمسألة الوجود وتقسيمه إلى واجب الوجود بالذات وإلى واجب الوجود بالغير يرى أن هذا الأخير ممكن لأنه لا يجوز أن يكون شيء واحد بعينه واجب الوجود بذاته وبغيره معاً.

يقول ابن سينا مبيناً ذلك بالتفصيل: «ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً، فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل: إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره، وإما أن لا يبقى وجوب وجوده فلا يكون وجوب وجوده بذاته، وكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته. . .»[2] ويؤخذ من كلام ابن سينا في هذا النص وغيره: أن واجب الوجود بغيره هو ممكن الوجود بذاته لأنه صار واجب الوجود بسبب نسبة مّا وإضافة، ووجوب الوجود للممكن لا يتقرر إلا باعتبار هذه النسبة، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو: إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لإمكان الوجود، أو لامتناع الوجود، وامتناع الوجود لا يجوز لأننا فرضناه موجوداً لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، ولا يجوز كذلك أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود لأنه قد ثبت أن ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره، ولم يبق سوى أن يكون باعتبار ذاته ممكن

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة ـ قسم المنطق ص 18، 19.

(2) ابن سينا: نفس المصدر ـ قسم الإلهيات ص 225.

الوجود، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود، وذلك لأن الممكن فيه قوة واستعداد للوجود فلذلك يوجد ولولا هذا لما كان يوجد[1].

يقول ابن سينا: «إن الوجود قد يكون للشيء واجباً لذاته ولا يكون عن علة، وعن شيء غيره حتى لو لم يكن ذلك الشيء لما كان له عن نفسه، وقد لا يكون واجباً لذاته إذ لا يكون ممتنعاً في ذاته إذ كان مما يوجد فهو ممكن باعتبار ذاته، ويجب بعلته، ويمتنع بشرط فقد علته، فحاصل هذا الشيء بالحقيقة مركب من وجوب من غيره، وإمكان في الذات فهو زوج»[2].

إن ابن سينا في شرحه للوجود وأقسامه يحرص كل الحرص في إضافة قسم ثالث لقسمي الوجود فبعد أن جعل القسمة أول الأمر ثنائية: إلى واجب الوجود بذاته، وإلى ممكن الوجود نراه يجعل الممكن قسمين وذلك بالنظر إلى أن الممكن قد يصير واجب الوجود بغيره بسبب نسبة ما أو إضافة.

وعلى هذا فتصير أقسام الوجود عند ابن سينا ثلاثة أقسام:

1 ـ الواجب الوجود بذاته وهو الذي وجوده من ذاته وهو الله جل شأنه، وجعل هذا القسم في مرتبة مستقلة.

2 ـ الواجب الوجود بغيره وهو وقوع الممكن في الخارج، ويشمل جميع الأشياء الموجودة في الكون.

3 ـ الممكن في ذاته وهو ما استمر في حالة الإمكان الصرف وهو الذي

---

(1) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ـ قسم الإلهيات ص 226، 227. وانظر أيضاً: ابن سينا، التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوي الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة 1973 ص 176. وانظر كذلك: د. محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي ص 460، 461.

(2) ابن سينا، الهداية، تحقيق د. محمد عبده ـ مكتبة القاهرة الحديثة 1974 ص 260.

لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه أي أن وجوده وعدم وجوده سواء[1].

ومن هنا فإن للوجود في تفكير ابن سينا ثلاثة مراتب: أعلاها رتبة واجب الوجود بذاته، وأدناها رتبة الممكن بذاته لأنه لا يزال في حالة الإمكان، وبين هذا وذاك واجب الوجود بغيره، وكلما كان الموجود أقرب إلى السبب الأول كان وجوده أعظم وأشرف.

وهنا رب سائل يسأل: كيف يعطي الواجب نفسه الوجود؟

وهو سؤال يرد على الأذهان من وقت لآخر وهو ناشيء عن عدم فهم التلازم العقلي بين الوجود والوجوب الذاتي.

يقول سليمان دنيا في هذا الصدد: «لأنه «أي الواجب» من حيث يعطي بالبناء للفاعل يكون موجوداً، لأن العلة المؤثرة لا بد أن تكون موجودة، ومن حيث يعطي بالبناء للمفعول يكون معدوماً لكي لا يلزم تحصيل الحاصل.

والجواب على هذه الشبهة: أنه ليس هناك معطي ومعطى له، وإنما هو تلازم صرف فكما لا تتصور الأربعة ولا توجد إلا على حالة مخصوصة هي الزوجية التي تفسر بقبول الإنقسام إلى متساويين دون كسور، كذلك يمكن أن يفهم واجب الوجود على هذا النحو بمعنى أن الوجود لازم من لوازم ذاته، أما الممكن وهو الذي يكون وجوده من غيره، فالوجود فيه منفك يذهب ويجيء، ولذلك احتاج إلى مؤثر من خارج يجيء به حيناً ويذهب به حيناً آخر»[2].

(ب) الماهية والوجود في الذات

من المهم هنا أن نعرف الماهية ونوضح علاقتها بالوجود، فالماهية لفظ مكون من كلمتين هما: «ما» و«هو» وقد جعلتا كلمة واحدة، فالماهية نسبة إلى ما هو؟.

---

(1) انظر: ابن سينا، التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 36، 175.

(2) انظر: د. سليمان دنيا، هامش كتاب الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ص 38.

وحد الماهية في الإصطلاح هي الأمر المعقول المقول في جواب ما هو؟ فإذا قيل ما الإنسان؟ وجاء الجواب حيوان ناطق كان الجواب هو نفس ماهية الإنسان، وتلك هي الماهية بالمعنى الأخص الذي يراد به مجرد إمكان الشيء وهي بهذا المعنى مقابلة للوجود الذي يعرض للماهية من الخارج، ويجعلها وجوداً حقيقياً بعد أن كان مجرد إمكان[1]. والماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث هو مقول في جواب ما هو؟ يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الغير يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهراً[2].

وقيل الماهية أعم من الحقيقة لأن الحقيقة لا تستعمل إلا في الموجودات، والماهية تستعمل في الموجودات والمعدومات.

فحقيقة الشيء كماله الخاص به، يقال حقيقة الله، ولا يقال ماهية الله لإيهامها معنى التجانس، وذاتية الشيء تسمى ماهية كالحيوانية والناطقية بالنسبة للإنسان[3].

أما علاقة الماهية بالوجود عند مفكري المسلمين فيمكن حصرها في ثلاثة آراء باختصار:

أولها: أن الوجود هو نفس الماهية في الواجب والممكن على حد سواء، وهذا الرأي هو لبعض علماء الكلام كأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري المعتزلي، غير أن أصحاب هذا الرأي يرون ـ أنه وإن كان

---

(1) انظر: ابن سينا، كتاب الهداية، تحقيق د. محمد عبده ص 65، 66، وانظر د. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات الكويت 1979 ص 188.

(2) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ 2 ص 315.

(3) انظر: أبو البقاء، الكليات، المطبعة العامرة، القاهرة 1287 هـ ص 264.

الـوجـود نفس مـاهيـة الشيء ـ إلا أنـه في الـواجب غيـره في الممكن، وليس الوجود إلا من قبيل الألفاظ المشتركة[1].

ثانيها: أن الوجود له معنى واحد في الواجب والممكن جميعاً وهـو زائد عليهما، ويعزى هذا الرأي إلى كثير من علماء المعتزلة.

ثالثها: أما الرأي الثالث في علاقـة الماهيـة بالـوجود فيـذهب إلى أنه لا ماهية لله عز وجل بل هو الوجود المجرد بشرط سلب العدم عنه، ووجـوده غير مشترك فيه، أما سائر الممكنات فلها ماهيات زائدة على وجودها.

وهذا الرأي الأخيـر هو مـا قال بـه الحكماء وعلى رأسهم الفـارابي وابن سينا، وهو ما نركز عليه كي نعرف رأي ابن سينا في هذه المسألة الدقيقة.

إن ابن سينا ـ وإن شرح الماهية والموجود شرحاً مفصلاً في أغلب كتبه ـ إلا أن أساس هذه الفكرة نجدها عند الفارابي قبله.

يقول الفارابي وهو يتحدث عن صفات واجب الوجود بذاته: «ولا ماهيـة له مثل الجسم إذا قلت عنه إنه موجود، فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء سوى أنه واجب الوجود وهذا وجوده»[2].

يفهم من هذا النص أن الفارابي يرى أنه لا ماهية لواجب الوجـود بذاتـه فـوجوده نفس ذاتـه أما الممكنـات كـالأجسـام فـإن لهـا مـاهيـات زائـدة على وجودها.

ولكن إذا كـان الفارابي يشـرح المـاهيـة والـوجـود على هـذا النحـو من الاختصار والإيجاز فإن ابن سينا يفيض في شرح هذه المسألة، موضحاً أن كل

---

(1) انظر: الإيجي، المواقف المطبعة العامرة القـاهرة 1292 هـ جـ 1 ص 247 ومـا بعدهـا، وكذلـك جـ 1 ص 247 وما بعدها، وكذلك جـ 2 ص 337، وانظر أيضاً: البيضاوي على طـوالع الأنـوار وشرحه مطالع الأنظار، المطبعة الخيرية القاهرة 1323 هـ ص 39. وما بعدها.

(2) الفارابي، عيون المسائل ص 5، وانظر كذلك: الفارابي، فصوص الحكم ص 70.

ما له ماهية غير الإنيّة فهو معلول وسائر الأشياء غير واجبة الوجود بذاتها لها ماهيات، وأن واجب الوجود بذاته لا ماهية له. يقول ابن سينا: «فالأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنها ممكنة توجد به. . . إلخ»[1].

ثم إن ابن سينا ـ كعادته دائماً في التوضيح والإسهاب ـ يأخذ في شرح الماهية والوجود، مقرراً أن الممكن الذي ماهيته زائدة على وجوده له ثنائية في الإعتبار الذهني، وله وحدة في الخارج، ومعنى ذلك في نظر ابن سينا أن الشيء: إما أن يكون عيناً موجوداً في الخارج، وإما أن يكون صورة مرسومة في الذهن، ولكن عندما نحدد هذا الشيء مثلاً لا نحتاج إلى إدخال الوجود في مقومات ماهيته، وبعبارة يوضح: فإن المثلث مثلاً إذا عرفناه بأنه شكل هندسي ذو خطوط ثلاث مجموع زواياه تساوي 180°، فإن هذا التعريف قد ولد في النفس صورة معقولة مطابقة لماهية المثلث، ولكن لا يستلزم وجود المثلث بالضرورة خارج الذهن.

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «ليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه، مثل كثير من الأشكال والمعاني الواردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيز الإمكان»[2].

ومعنى هذا أن الوجود أمر زائد على الماهية فائض عليها من مبدأ أعلى منها، فإذا كان الشيء ممكن الوجود لم تستلزم ماهيته وجوده، أما إذا كان واجب الوجود بذاته فإنه يكون عين ذاته.

ويزيد ابن سينا الأمر توضيحاً عندما ميز تمييزاً دقيقاً بين الوجود والماهية

---

(1) ابن سينا، الشفاء، قسم الإلهيات جـ 2 ص 347. وقارن ذلك: ابن سينا، تفسير صورة الإخلاص، ضمن كتاب جامع البدائع، مطبعة الكردي القاهرة 1917 ص 16، 17.

(2) ابن سينا، الإشارات ـ تحقيق سليمان دنيا ـ القسم الثاني ص 154.

الخاصين بالشيء الواحد، إذ يقول: «الوجود ليس بماهية لشيء، ولا جزءاً من ماهية شيء أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارىء عليها»[1].

ويظهر بوضوح مما تقدم أن ابن سينا يقول بثنائية الممكن بمعنى أن ماهية الشيء وحقيقته غير وجوده الخارجي، وغير هويته، فلا يلزم من تقرير حقيقة الشيء وجوده في الخارج كما لا يلزم من بيان الماهية وجود الهوية.

يقول ابن سينا في هذا الصدد مقرراً وموضحاً ذلك بالمثال: «اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث، ثم تشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان، أم ليس بموجود ـ بعدما تمثل عندك أنه من خط وسطح ـ ولم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان أم لا؟»[2].

وواضح من هذا النص أن ابن سينا يريد أن يفرق بين ذات الشيء وحقيقته، وبين وجوده في الأعيان، وهذه التفرقة منه تعتبر تمهيداً للحديث عن العلل التي سيقسمها إلى علل ماهية، وعلل وجود.

والعلل عنده قد تتقدم بالذات، وقد تتقدم بالطبع، وقد تتقدم بالشرف، وقد تتأخر بالشرف كالمادة فإن سائر العلل تتقدم على المادة بالشرف[3].

فالعلل إذن هي: العلة المادية، والعلة الفاعلية، والعلة الصورية، والعلة الغائية.

يقول ابن سينا: «والعلل أربع: ما منه وجود الشيء وهو العلة الفاعلية، وما لأجله وجود الشيء وهو العلة الغائية التمامية وما فيه وجود الشيء وهو العلة المادية، وما به وجود الشيء وهو العلة الصورية.

---

(1) ابن سينا، نفس المصدر ـ القسم الثالث ص 70، 71.

(2) ابن سينا، نفس المصدر ـ القسم الثالث ص 32.

(3) انظر ابن سينا، كتاب الهداية. تحقيق د. محمد عبده ص 243.

ووجه حصر العلل في هذه الأربع أن السبب للشيء إمّا أن يكون داخلاً في قوامه، وجزءاً من وجوده، أو يكون خارجاً عنه، فإن كان داخلاً فإما أن يكون الجزء الذي يكون الشيء فيه بالقوة لا بالفعل وهو المادة، وإما أن يكون الجزء الذي يصير فيه الشيء بالفعل وهو الصورة، وإن كان خارجاً فلا يخلو إما أن يكون ما منه وجود الشيء وهو الفاعل، وإما أن يكون ما لأجله وجود الشيء وهو المقصود والغاية»[1].

وكل غاية فهي خير، وواجب الوجود لما كانت الغاية فيما يصدر عنه كمال الخير المطلق كان هو الغاية في الخلق، إذ كل شيء ينتهي إليه[2].

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن ابن سينا قد تحدث عن الماهية والوجود، والفرق بينهما في قسم الإلهيات، كما تحدث عنها في قسم المنطق من مؤلفاته، والذي يظهر لي أن الغرض من الحديثين في كل منهما مختلف.

فالغرض الحقيقي في الإلهيات ـ أي في الوجود وعلله كما بينه في مؤلفه «الإشارات والتنبيهات» النمط الرابع ـ هو بيان الفرق بين علل يفتقر الشيء إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية، وبين علل يفتقر الشيء إليها في تحقيق ذاته في الخارج كالمادة والصورة. أما الغرض من ذكرها في قسم المنطق فهو الفرق بين علل يفتقر إليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل، وبين سائر العلل[3].

يظهر لنا مما تقدم أن ابن سينا خصص جانباً كبيراً من بحثه في مسألة الوجود للحديث عن الممكن شارحاً وموضحاً ثنائيته، ومقرراً أن ماهية الشيء غير هويته، لأن هذه المسألة تعتبر أساساً مهماً لإثبات واجب الوجود عنده.

ولكن هل تأثر ابن سينا بالفكرة الارسطية عن الممكن؟

---

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية ضمن مجموع رسائل ـ حيدر آباد، الهند 1354 هـ ص 3، 4.
(2) انظر، ابن سينا التعليقات ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 62.
(3) انظر: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات ص 195.

وللإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نلقي نظرة سريعة عن الممكن عند أرسطو.

(جـ) الممكن بين ابن سينا وأرسطو

الممكن أو الشيء بالقوة في نظر أرسطو يمكن أن ينظر إليه من وجهين أو من حالين: ينظر إليه في حال تشخصه ووجوده في الخارج، ومن هذا الوجه هو واقع بالفعل وموجود في الأعيان، كما ينظر إليه في حال تجرده من التشخص وفي هذه الحالة يكون منصوراً في العقل فقط، ومن هنا فالشيء ممكن باعتبار أصله أي إذا لوحظ قبل وجوده في الواقع. وهذه الثنائية في الفكر الأرسطي متغايرة، كما أن حقيقة الممكن ليست عين وجوده.

وبدهي أن الحقيقة الذهنية للمكن ووجوده في الخارج متحدان، وعلى ذلك فالممكن صاحب وحدة في الخارج، وصاحب ثنائية في الإعتبار والذهن.

وهذه المعاني كلها هي ما عبر عنها أرسطو بالهيولي والصورة، فالهيولي هي الممكن الذهني، والصورة هي الممكن الخارجي وهذه الأخيرة هي ما يطلق عليها الماهية والهوية وينتقل أرسطو تدريجياً من المادة والصورة إلى القوة والفعل، والإنتقال من القوة إلى الفعل لا يكون إلا بواسطة كائن هو بالفعل، فالفعل متقدم على القوة منطقياً وزمانياً، كما أن الصورة متقدمة على المادة، وذلك أن الأزلي متقدم بالطبع على ما هو زائل[1].

والإنتقال من القوة إلى الفعل يسميها أرسطو حركة والذي عول عليها كثيراً في إثباته للمحرك الذي لا يتحرك الأزلي الخالي من الهيولي.

---

(1) انظر: أرسطو، الطبيعة ص 850 وما بعدها، وانظر أيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 228.

يقول ثامسطيوس: «فيجب إذن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة، الجوهر فعله، فيكون أزلياً، ولا يشوبه شيء من الهيولي إذ ليس في طبيعته ما بالقوة. . .»[1] هذه التعبيرات لأرسطو في الهيولي والصورة والقوة والفعل نرى أن ابن سينا قد عبر عنها بتعبيرات أخرى هي الممكن الذهني والممكن الخارجي أو الإمكان والوجوب وهي قريبة من تعبير أرسطو إن لم تكن هي نفسها، ولكن هل جارى ابن سينا أرسطو في مسألة الفعل، وأعني بذلك سبب وجود الممكن في الخارج؟

إن ابن سينا باعتباره فيلسوفاً مسلماً قد خالف أرسطو في أمر جوهري في مسألة الممكن وهو أن وجود الممكن في الخارج ليس من طبيعة الممكن ـ كما يقول أرسطو ـ بل من أمر خارج عنه هو واجب الوجود بذاته.

إذن فإن ابن سينا لا يوافق أرسطو في فكرة وجود الممكن في الخارج، إذ أن أرسطو في تقريره لهذه الفكرة يرى أن المحرك الأول ـ باعتباره موجوداً بالفعل لا بالقوة، ولا جرم له ـ فلا يحرك العالم عن طريق المماسة، وإنما يحركه كما يحرك المعشوق عشيقه، دون أن يتحرك هو فالأشياء هي التي تنجذب إليه لأنه الخير المحض والسبب الغائي[2]. وعليه فإن وقوع الممكن، أو وجوده في الخارج ـ في نظر أرسطو ـ إنما سببه العشق والجذب والإنجذاب فقط، وهو أمر بعيد كل البعد عن مبادىء الدين الإسلامي، ومن ثم فإن ابن سينا لا يقرأ أرسطو في فكرة وجود الممكن في الخارج، وإنما يرى أن وجود الممكن في الخارج إنما هو عبارة عن خلق وإيجاد من قبل واجب الوجود بذاته وهو الله عز وجل.

فعلة الوجود إذن في تفكير ابن سينا هي الوجوب والسبب المهيىء له

---

(1) ثامسطيوس، شرح مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 13.

(2) انظر: أرسطو مقللة اللام ضمن كتاب، أرسطو عند العرب ص 5. وانظر كذلك: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية القاهرة 1977 ص 283.

إنما هو الإمكان وهو ضروري لإثبات الوجود.

أما الوجود فهو السبب الرئيسي لإخراج الشيء من حالة الإمكان إلى حالة الوجوب، ولولا هذا لاستمر كل شيء في حالة الإمكان.

فابن سينا هنا نراه قد طبق فكرتي القوة والفعل اللتين قال بهما أرسطو على الإمكان والوجوب، واختلف ابن سينا معه في سبب انتقال القوة إلى الفعل.

فالعامل في الإنتقال من القوة إلى الفعل عند أرسطو هو قابلية الوجود الكامنة في طبيعة الشيء والحركة المسعفة له من الخارج أي عملية العشق والجذب والإنجذاب.

أما عند ابن سينا فيرجع سبب وجود الممكن، وانتقاله إلى الوجوب إلى اعتبار آخر مهم إلى واجب الوجود بذاته، وهو تعديل أساسي وجوهري اقتضاه الإيمان الديني[1].

نعم إن ابن سينا لا يخالف أرسطو في أن سعي الممكن وتحريكه من القوة إلى الفعل ليس من ذاته وطبيعته لأنه ممكن إمكاناً صرفاً وهو نفسه فاقد الوجوب، وفاقد الشيء لا يعطيه فلا بد إذن أن يكون محركه موجوداً آخر مغايراً له في طبيعته وذاته، ولا بد أن يكون من صفاته أنه جذاب ومعشوق لما له من الجمال والكمال والبهاء، وأن الممكن عاشق له ويحاول دائماً أن يكون شبيهاً به، هذا الموجود هو المحرك الذي لا يتحرك بتعبير أرسطو أو واجب الوجود بذاته بتعبير ابن سينا.

وإنما يخالفه في السبب الذي أخرج الممكن من حيز الإمكان الصرف إلى الوجود الفعلي إذ يرى أن السبب هو واجب الوجود بذاته.

---

(1)انظر: د. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ص 207.

يقول ابن سينا: «ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً بذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره»[1].

إن ابن سينا في هذا النص يقرر أن الممكن في وقوعه لا بد له من علة، وأن عدم احتياجه إلى علة محال، وذلك لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين من غير مرجح، كما يقرر أن وجود الممكن يقتضي وجود شيء أوجده، وهذا الشيء إن احتاج بدوره لزم الدور وهو باطل، إذن لا بد أن يقف الأمر عند موجد لا يحتاج إلى شيء يوجده وهو المطلوب[2].

ومن هنا فإن ابن سينا ركز كثيراً على الممكن وأحكامه كي يتخذ منه طريقاً لإثبات واجب الوجود بذاته. وهكذا صار واجب الوجود بذاته ـ في تفكير ابن سينا ـ فاعلاً مخالفاً بذلك أرسطو الذي جعل واجب الوجود بذاته معشوقاً ـ وحسب ـ، وبهذا فإن الشيخ الرئيس قرّب بين الفلسفة والدين أو مال الفلسفة نحو الدين على حد تعبير محمد البهي[3].

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث ص 40.
(2) انظر: حاشية المحاكمات، المطبعة العامرة القاهرة 1290 هـ ص 293.
(3) انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي ص 469.

الفصل الثالث

إثبات واجب الوجود بذاته

تمهيد

من المعلوم أن ابن سينا يرى ـ ومعه جميع الفلاسفة الإلهيون ـ أن للكون إلهاً كاملاً وهو علة لكل من وما عداه من موجودات علوية وسفلية، كما أن الرئيس ابن سينا نراه قد خصص جانباً كبيراً من فلسفته لبحث قضية الألوهية بكل ما يتعلق بها من إثبات وجود الله عز وجل إلى بحث صفاته وغير ذلك من المسائل التي تتصل من قريب أو بعيد بهذه القضية المهمة.

وأشير هنا إشارة عابرة إلى أن قضية الألوهية عند ابن سينا ليست كما هي عند أرسطو فهذا الأخير من وجهة نظري لم يعتبر قضية الألوهية غرضاً رئيسياً في فلسفته الماورائية، وذلك لأننا إذا نظرنا في فلسفة أرسطو نجد أنه بعد أن استكمل بحثه في المسائل الطبيعية وانتظمت الأفلاك في سيرها عنده انتهى به المطاف إلى محرك أول لا يتحرك ومن صفات هذا المحرك أنه عقل دائم التفكير، وتفكيره منصب على ذاته فقط.

ففكرة الألوهية عند أرسطو غامضة وغير متمشية مع مذهبه ـ من حيث التفكير العقلي ـ ولا غرابة في ذلك فإن عقله لم يتجرد من أثر البيئة، فهو قد تأثر بالعقائد الشعبية التي كانت سائدة في عصره، وهي العقائد التي توحي

بتعدد الآلهة، ولهذا فإن أرسطو لم يجعل إلهه خالقاً مبدعاً، بل أعطاه صفات أخرى هي في حقيقتها نفس العقيدة الشعبية الخاضعة للفكرة الطبيعية التي تفسر الوجود من داخله.

إن هناك فرقاً كبيراً بين فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو، وبين فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا في مسائل الألوهية، وذلك لأن البحث في واجب الوجود بذاته وهو الله تعالى ـ سواء كان في التدليل على وجوده أو غيره من المسائل، يعتبر هذا البحث ذو قيمة كبيرة في نظر الجدل العقلي الإسلامي، وليس بحثاً أملاه التفكير في مسائل الطبيعة.

ومن هنا نجد أن هذه القضية قد أخذت حيّزاً كبيراً في التفكير الإسلامي وخصص لها فلاسفة الإسلام ـ في القديم والحديث ـ مساحات كبيرة من مؤلفاتهم كما أنهم جعلوا هذه المسألة على قمة القضايا التي تعرضوا لها بالبحث والمناقشة. وغني عن البيان أن تفكير فلاسفة الإسلام في مسائل الألوهية يختلف عن تفكير علماء الكلام، وذلك لأن الفلاسفة المسلمين ـ وبخاصة ابن سينا ـ حاولوا بقدر جهدهم أن يوفقوا بين الآراء الأجنبية وبين الإسلام في كل المسائل التي تتصل اتصالاً مباشراً بالله عز وجل وصلته بالعالم، وقد جاءت هذه المحاولات نتيجة لتوفيقهم بين الدين والفلسفة.

ومع هذا كله فإن الآراء الدخيلة على الإسلام بصدد تحديد واجب الوجود بذاته وغيره قد يكون لها أثر ـ إيجاباً أم سلباً ـ في توجيه المسلمين[1].

وسيتضح هذا الأثر أثناء الحديث عن إثبات واجب الوجود عند ابن سينا ـ فيما بعد ـ.

ومن الجدير بالملاحظة هنا هو أن الطرق لإثبات وجود الله عز وجل كثيرة ومتنوعة، وقد تشعبت إلى عدة فروع ومسالك، غير أن نتيجتها واحدة

(1) انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي ص 513.

وهي الإيمان الكامل بأن لهذا الكون خالقاً وموجداً ومدبراً هو الله تعالى.

ومن المعلوم أن محاولة البرهان على وجود الله برهاناً عقلياً كانت محاولات قديمة ويعتبر الفيلسوف اليوناني «أرسطو» هو أول من قام بالبرهنة على المحرك الأول عنده برهنة عقلية منطقية منظمة، ثم تعاقب الفلاسفة منذ ذلك التاريخ وخصوصاً في العصور الوسطى على البرهنة على وجود الله تعالى بطرق متنوعة.

ومن أهم الطرق أو البراهين على وجود الله تعالى ما يأتي:

1 ـ طريق الإستدلال العقلي وهو يشمل: مسلك الفلاسفة، ومسلك المتكلمين، ومسلك القرآن الكريم.

2 ـ طريق الإستدلال القلبي: ويشغل مسلك المتصوفة، ومسلك البداهة والفطرة.

3 ـ طريق النقل: وهو يرجع إلى أن الوحي هو السبيل الوحيد إلى معرفة وجود الله تعالى وليس العقل بقادر على التدليل على وجود الله تعالى لأنه عاجز عن إثبات الوجود، ومن المفكرين من قال إن العقل قاصر عن معرفة الله تعالى، وأن الإيمان ليس علماً بل اعتقاداً، ولا نستطيع بالتالي أن نبرهن على وجود الله لأن ذلك ليس في مقدور العقل البشري ومن هؤلاء: «بسكال».

ويرى المرحوم عباس محمود العقاد: «أن البراهين جميعاً لا تغني عن الوعي الكوني في مقاربة الإيمان بالله، والشعور بالعقيدة الدينية، وأن الإحاطة بالحقيقة الإلهية شيء لا ينحصر في عقل إنسان، ولا في دليل يتمخض عنه عقل الإنسان، غاية ما فيه أن هناك ترجيحاً بين الأدلة المثبتة، والأدلة المنكرة»[1].

---

(1) انظر؛ عباس العقاد، الله ـ دار المعارف القاهرة، 1947 ص 210.

وسوف يكون حديثي عن مسلك الفلاسفة المسلمين، وبالتحديد مسلك ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته، موازناً بينه وبين مسلك المتكلمين.

(أ) إثبات واجب الوجود بذاته عند ابن سينا

من تتبع نصوص فلاسفة الإسلام في قضية الألوهية يجد أن تعبيراتهم غالباً بالنسبة للفظ الجلالة هي التعبير بواجب الوجود بذاته، ومن هنا فإن لفظ الجلالة «الله» جل شأنه الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، وتردد بين المسلمين في كلا زمان ومكان قد عرف في الفلسفة الإسلامية باسم: المبدأ الأول واجب الوجود بذاته أي هو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء، وأول لأنه سابق أزلاً على كل موجود[1]، وواجب الوجود بذاته لأن وجوده نفس ذاته.

فهل تأثر فلاسفة الإسلام بالفلسفة اليونانية في هذا الموضوع حيث أن التعبيرات متشابهة؟ وفي الإجابة على هذا السؤال أرى أن ابن سينا في مسألة إثبات واجب الوجود بذاته قد حاول أن يبتعد عن طريق أرسطو لإثبات وجود الله تعالى، وهو أمر ضروري يقتضيه الإيمان الديني، وذلك لأن إله أرسطو يتعارض في مفهومه وصفاته وفعله مع فكرة الإله الصحيحة كما جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فالله في الإسلام هو الخالق لكل شيء وهو الذي أخرج العالم من الغدم إلى الوجود، وهو الْعَالِمُ بكل ما يجري فيه. إلى آخر الصفات العظيمة والحميدة التي تليق بالمولى عزّ وجل، هذه الفكرة التي نجدها في الإسلام عن الإله لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتفق مع فكرة إله أرسطو الذي يعبر عنه بالمحرّك الذي لا يتحرّك والذي يصفه بصفات لا تتفق وكمال الذات الإلهية فالمحرك الأول عند أرسطو ـ كما تقدم ـ ليس إلهاً شخصياً فلا يحب ولا يكره ولا يريد، وهو مجرد من الصفات الأخلاقية الإنسانية، وهو لذلك لا يعرف إلا نفسه لأنه لما كان كاملاً كان فكره منصباً

(1) انظر: د. إبراهيم مدكور، مقدمة الشفاء، الإلهيات ص 19.

على التأمل في ذاته وحسب[1].

كما أن فكرة الإسلام عن الإله لا تتلاقى مع فكرة مثال المثل عند أفلاطون، أو فكرة الواحد عند أفلوطين.

لهذا كله اختار ابن سينا طريقاً آخر غير طرق هؤلاء بصورة عامة وطريق أرسطو بصورة خاصة لإثبات وجود الله تعالى، وذلك حتى يستطيع أن يوفق بين تصور أرسطو للإله، وبين فكرة الإسلام عنه.

والطريق الذي اختاره ابن سينا يعتمد أساساً على التفرقة بين الواجب والممكن، ولهذا مهّد ابن سينا لإثبات واجب الوجود بذاته ـ كما تقدم ـ حيث وضح مسألة الوجود وقسمه إلى ممكن وواجب كل ذلك بإسهاب وتفصيل، ومن ثم فإن ابن سينا من السهل عليه الآن إثبات واجب الوجود بذاته، لأن استدلاله عليه يحصل من نفس الوجود الذي اهتم بتوضيحه وشرحه.

ومن هذا المبدأ فقد استدل ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود بقطع النظر عن الواقع وعن المشاهد من الحسيات، مبيناً أن تصور الذهن للوجود من حيث هو كاف لإثبات واجب الوجود بذاته، وهذا التصور سيؤدي حتماً بصاحبه إلى النتيجة التي يبحث عنها.

وعند ابن سينا ـ كما تقدم ـ أن واجب الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال وممكن الوجود الذي متى فرض غير موجود، أو موجوداً لم يعرض منه محال.

فواجب الوجود إذن هو ضروري الوجود، أما ممكن الوجود فهو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا ضرورة لا في وجوده ولا في عدمه.

والنتيجة لهذا كله أن وجود المحسوسات عارض وزائد على ماهياتها

---

(1) انظر: كريم متى، الفلسفة اليونانية ص 215.

فهي في حـاجة إلى من يمنحهـا الوجـود من خارجهـا، أي في حاجـة إلى من يخرجها من القوة إلى الفعل أو من الإمكان إلى الوجوب، وهذا بعكس واجب الوجود بذاته فهو موجود بالفعل دائماً، إذ وجـوده عين ماهيتـه وليس في حاجـة إلى من يمنحه الوجوب.

يقول ابن سينا: «الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته وهـو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود فهـو علة الوجـود، والوجـود في كل مـا سواه غير داخل في ماهيته بل طارىء عليه من خـارج، ولا يكون من لـوازمه، وذاته هو الواجبية، أو الوجود بالفعل لا الوجود مطلقاً بل ذلك من لوازمه»[1].

ويرى ابن سينا أنه ليست هناك ضرورة مطلقاً تلجئنا إلى أن نستدل على وجـود الله تعـالى من نفس هـذا العـالم المشـاهـد على نحـو مـا ذهب إليـه المتكلمون، حيث أنهم استدلوا بحدوث العالم ـ جواهره وأعرضه ـ على وجود الله تعالى في دليلهم المشهور: «العالم حادث وكل حادث له محدث فـالعالم له محدث وهو الله عز وجل». وذلك لأن العقـل في نظر الشيـخ الرئيس ـ ومن سار على نهجه ـ يستطيع من الوجهة النظرية البحتة التوصـل إلى إثبات واجب الوجود بذاته بدون النظر إلى هذا العالم المشاهد.

وعلى ذلك فدليل الفلاسفة هو الأولى من غيره وبخاصة عند العقلاء كما يرى الشيخ الرئيس.

فابن سينا يشيد كثيراً بالدليل الذي استنتجه من نفس الوجود، ويرى أنـه هو الأولى والأوثق والأشرف، لأنه اشتق من نفس الوجـود، وهو لا يحتـاج إلى اعتبار شيء مشاهد أو محسوس، وهو قبل هذا وذاك استشهاد بـالحق على كل شيء، وليس استشهاداً بكل شيء على الحق تبارك وتعالى.

يقول ابن سينا: «تأمل كيف لم يحتـج بياننـا لثبوت الأول، ووحـدانيته،

---

(1) ابن سينا، التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 70.

وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ـ وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1]، أقول إن هذا حكم لقوم، ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[2]، أقول إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»[3].

ويقصد ابن سينا بقوله: «إن هذا حكم لقوم» أي المتكلمين والحكماء الطبيعيين، أما الصديقون فهم الفلاسفة وقد وسمهم بالصديقين وهم الملازمون للصدق دائماً وأبداً ويستشهدون بالواجب لا عليه.

وقد رجح ابن سينا طريقة هؤلاء الحكماء الإلهيين لأنها ـ في نظره ـ أولى البراهين بإعطاء اليقين وهي الإستدلال بالعلة على المعلول لا الإستدلال بالمعلول على العلة. أما المتكلمون الذين يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، والحكماء الطبيعيون الذين يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية، وعلى وجود أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول، فطريقهما ليسا أشرف وأوثق من طريق الفلاسفة الإلهيين.

فابن سينا يرى أنه من الواجب بمكان ألا نلتمس البرهان على إثبات الباري جل وعلا مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود، وما يجوز في العقل وجوده موجوداً أولاً واجب الوجود، وجوده عين ماهيته[4].

---

(1) سورة فصلت، الآية: 52.
(2) سورة فصلت، الآية: 52.
(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات. تحقيق د. سليمان دنيا القسم الثالث ص 79، 80.
(4) انظر: ج. ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. تعريب، محمد عبد الهادي أبو ريدة لجنة التأليف والنشر القاهرة 1938 ص 171، 172.

يقول ابن سينا؛ «فالحق ما وجوده له من ذاته، فلذلك البـاري هو الحق وما سواه باطل كما أن واجب الوجود لا برهان عليه ولا يعـرف إلا من ذاته[1]، فهو كما قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[2].

والآن ما هو دليل ابن سينا لإثبات واجب الوجود؟

لقد صاغ ابن سينا هذا الدليل صياغة محكمـة جعلته يفـوق الفارابي في عرضه وتفصيله. وملخصه هو أن الطريق الأقوم لإثبات واجب الوجود بذاته أن نبدأ بالوجود نفسه وهذا الوجود لا يخلو أمره إما أن يكون واجباً، وإما أن يكون ممكناً، فإن كان واجباً فقد ثبت وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنـاً فإن من المفروض أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود.

يقول ابن سينا: «لا شك أن هناك وجـوداً، وكل وجـود فإمـا واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المـطلوب وإن كان ممكنـاً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود. . . إلخ»[3].

إن ابن سينا يبين في هذا النص أن إثبـات واجب الوجـود بذاتـه يتم عن طريق فرض طريقتين لا ثالث لهما: إحداهما تعتمد على أن الوجود إما واجب وإمـا ممكن، فإذا سلمنـا بوجـوبه ثبت المـطلوب، وهو وجـود واجب الوجـود بذاته.

ثانيهما: أما الطريقة الثانية فهي مبنية على افتراض عدم التسليم بوجوب الوجود مع بقاء الإمكان على حاله.

وهذه الأخيرة يبـدؤها ابن سينـا بمقدمـات يرى أنهـا معينة للوصـول إلى الغرض، ومن تلك المقدمـات: ـ أنه لا يمكن أن يكـون في زمان واحـد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن هذه العلل جميعاً إما أن

(1) ابن سينا، التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 70.
(2) سورة آل عمران، الآية: 18.
(3) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 235.

توجدا معاً، وإما أن لا توجد معاً[1] والإفتراض الأول ـ وهـو أن العلل موجـودة معاً يقودنا إلى أربعة مسالك كلها باطل ما عدا واحداً:

المسلك الأول: إذا كانت علل ممكن الوجود موجودة معاً، وليس بينهـا واجب الوجود فلا يخلو: إما أن تكون هذه العلل كلها واجبة الوجود، وإمـا أن تكون ممكنة الوجود، لكنها لا يمكن أن تكون كلها واجبة الوجود، وذلـك لأن العلل الداخلة فيها ـ باعتبار كل علة بمفردها ـ ممكنة بـذاتها، وواجب الـوجود لا يتقوم بممكنات الوجود[2].

المسلك الثـاني: وهـو يشبـه الأول في أن علل ممكن الـوجــود تكـون موجودة معاً وليس بينها واجب الوجود، ولكن نفـرض هنا أن جملة علل ممكن الـوجود ممكنـة الوجـود لا واجبة الـوجود، ولكن افتـراض جملة العلل ممكنة الوجود بذاتها إنما يعني أنها بحـاجة إلى مفيـد الوجـوب، وهذا المفيـد إما أن يكون خارجاً منها، أو داخلاً فيها، فإن كان داخلاً فيها، فمعنى ذلك أن واحداً منهـا واجب الوجـود ـ وهـذا غيـر صحيـح ـ لأننـا فـرضنـاهـا جميعهـا ممكنـة الوجود[3]. وهذا المسلك كسابقه غير موصل للمطلوب.

المسلك الثالث: وهذا المسلك يشترك مع المسلك الثـاني في أن علل ممكن الوجود موجودة معاً وليس بينها واجب الـوجود، وأن جميـع علل ممكن الوجود ممكنة الوجود، وأن مفيد الوجوب داخل فيها، ولكن مع فرض أن مفيد الوجوب ممكن الوجود لا واجب الوجود، غير أن افتراض مفيد الوجوب ممكن الوجود يعني أنـه علة لوجـود جملة العلل، وبالتـالي علة لوجـود كل جـزء من أجـزاء هذه الجملة، وحيث أنـه أحد أجـزاء هذه الجملة فـإن هـذا ينتهي إلى القول بأنه علة نفسه ـ وهذا مع فرض صحته نفس المطلوب بـوجه من الـوجوه

---

(1)انظر: ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 235.

(2) انظر: ابن سينا، المصدر السابق القسم الثالث ص 235.

(3) انظر: ابن سينا، المصدر السابق القسم الثالث ص 235.

عدا أن ما يكفي لكي يوجد ذاته لا يمكن أن يكون ممكن الوجود، بـل واجب الوجود[1].

المسلك الرابع: وهذا المسلك يشترك مع المسلكين الثاني والثالث في أن علل ممكن الـوجود مـوجودة معـاً، وليس بينها واجب الـوجـود، وأن جملة علل ممكنة الوجود غير أن مفيـد الوجـوب في هذا المسلك يفتـرض أن يكون المفيد خارجـاً من جملة العلل لا داخلاً فيهـا، ولكن افتراض مفيـد الوجـوب خـارج من جملة العلل لا يمكن اعتبـاره ممكنـاً، لأن جميـع العلل الممكنـة افترضت ضمن جملة العلل الممكنة، وهـو خارج عنهـا وإذن لا بد لـه من أن يكون واجب الوجود بذاته ـ بالإضافة إلى أنه خارج عن جملة العلل الممكنة، وحينئذ تكون ممكنات الوجود قد انتهت إلى علة واجبة الوجود وذلك لأنه ليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية[2].

وبهذا فقد أثبت ابن سينا وجود واجب الوجود بـذاته بـافتراض أن العلل موجودة معاً أما إذا لم تكن العلل موجودة معـاً فإن ابن سينـا يبين ذلك بقـوله: «إنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسـه لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً»[3].

ومعنى ذلك أن كل واحد منها يكـون علة لوجـود نفسه، ومعلولاً لـوجود نفسه وهذا باطل وعلى هذا فلا بد من الإنتهاء إلى واجب الوجود بذاته.

ويشـرح ابن سينا دليـل إثبات واجب الـوجود بـذاتـه بصيغـة أخـرى في كتابه: «الإشـارات» القسم الثالث[4] مقـدماً لـه بإشـارات وتنبيهات، مبينـاً فيها أحكـام الممكن ليتخذ منهـا سبيلاً لإثبـات واجب الوجـود بذاتـه، وبيان ذلـك

(1) انظر: ابن سينا، المصدر السابق القسم الثالث ص 235.
(2) انظر: ابن سينا، النجاة ص 235.
(3) ابن سينا، نفس المصدر ص 236.
(4) انظر: ابن سينا، نفس المصدر، القسم الثالث، ص 36 وما بعدها.

ـ كما تقدم ـ أن الممكن ليس له الوجود من ذاته، وليس له العدم من ذاته، فإن وجد فمن غيره، وإن عدم فمن غيره.

وعلى ذلك فإن وجود الممكن في الخارج محتاج في هذا الوجود إلى سبب، فهذا السبب إن كان واجباً، أو منتهياً إلى واجب، فقد ثبت المطلوب، وإن لم يكن واجباً ولا منتهياً إلى واجب، فإما أن يدور الأمر، وإما أن يتسلسل.

أما الدور فباطل بالبداهة، وأما إذا تسلسل وجود الممكنات إلى ما لا نهاية، فكل واحد من آحاد سلسلة ممكن ـ كما هو المفروض ـ ويلزم من ذلك أن تكون مجموعة هذه السلسلة ممكنة، فتكون محتاجة إلى غيرها، والمؤثر غير الممكن لا يكون إلا واجباً وهو المطلوب.

والملاحظ هنا أن ابن سينا ـ ومعه فلاسفة الإسلام ـ يرى أن تسلسل الممكنات إلى غير النهاية ممكن لا كما يرى علماء الكلام من أن تسلسل الممكنات إلى ما لا نهاية له مستحيل لذلك نرى أن ابن سينا هنا يثبت وجود الواجب ليس عن طريق إيصال تسلسل الممكنات ـ كما فعل المتكلمون ـ وإنما عن طريق أن سلسلة الممكنات محتاجة إلى مؤثر خارج عنها وهو الواجب[1].

يقول ابن سينا: «كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لأنها: إما أن لا تقتضي علة أصلاً، فتكون واجبة غير معلولة، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها؟ وإما أن تقتضي علة هي هذه الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك العلة والجملة والكل شيء واحد، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة.

وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أولى بذلك

---

(1) انظر: سليمان دنيا، التعليق على الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص 42، 43 وانظر أيضاً: حاشية المحاكمات ص 294.

من بعض، إذا كان كل واحد منها معلولاً، لأن علته أولى بذلك، وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي»[1].

والملاحظ في هذا النص أنه جعل احتياج سلسلة الممكنات محصوراً في أربع صور هي: إما أن تكون غير محتاجة أصلاً، وإما أن تكون محتاجة إلى نفسها، وإما أن تكون محتاجة إلى كل واحد منها، وإما أن تكون محتاجة إلى غيرها.

ولما كانت الصور الثلاث الأولى باطلة بقيت الصورة الرابعة وهي أن سلسلة الممكنات محتاجة إلى غيرها، وهذا الغير لا يكون إلا واجباً فقد ثبت وجود الواجب بذاته.

هذا هو دليل ابن سينا لإثبات واجب الوجود المستند على معاني الممكن والواجب فصله ووضحه في أغلب كتبه الفلسفية، وبخاصة في كتابيه: «النجاة»، و«الإشارات» والآن لننظر في بقية الأدلة المثبتة لواجب الوجود عند ابن سينا وأعني بذلك الدليل الوجودي والدليل الغائي.

أما الدليل الوجودي فله أهمية كبرى عند ابن سينا، بل وعند غيره ممن جاءوا بعده. ويبدأ ابن سينا هذا الدليل بإثبات مفهوم الواجب، ويبين أن من بين خصائصه: أن واجب الوجود بذاته لا علة له على عكس الممكن الذي هو محتاج في وجوده إلى علة تمنحه الوجود، وبالتالي يستحيل أن يكون واجب الوجود غير موجود[2].

ومعنى ذلك عند ابن سينا أن واجب الوجود لا بد وأن يكون موجوداً لأن وجوب الوجود كمال والكمال المطلق يستلزم الوجود، وذلك لأن عدم الوجود نقص في حد ذاته، فلو كان الكامل غير موجود لأدى ذلك إلى التناقض المستحيل.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبهات، القسم الثالث ص 43، 44.
(2) ابن سينا، الشفاء ـ الإلهيات ص 342 وما بعدها.

إذن فوجود الواجب ضروري لأن عدم وجوده يؤدي إلى الإستحالة.

يقول ابن سينا: «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال... والواجب الوجود هو الضروري الوجود، غير أن واجب الوجود هذا إما أن يكون واجب الوجود بذاته، وإما أن يكون واجب الوجود بغيره، فواجب الوجود بذاته هو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه، وأما واجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود[1].

من هنا فإن ابن سينا حاول اشتقاق وجود الواجب من مفهوم الضرورة المنطقية وذلك في ضوء مبدأ عدم التناقض، كما أشار إلى ذلك محمد ياسين عريبي[2].

فابن سينا في إثباته واجب الوجود نراه يجعل الكامل أو العلة المطلقة هي التي توجد نفسها بنفسها[3].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن الدليل الوجودي الذي استدل به ابن سينا على إثبات واجب الوجود بذاته هو ما نسب إلى «ديكارت» (ت 1650) ومن قبله «أسلم» (ت 1109)، فديكارت بنى دليله على فكرة الوجود اللا متناهي الكامل مطلق الكمال لإثبات وجود الله تعالى أي أنه انتقل من إثبات وجود «الأنا» إلى إثبات وجود الله الكامل.

ففكرة الكامل أو العلة المطلقة التي توجد نفسها بنفسها هي فكرة ابن سينا طبقها ديكارت في فلسفته مع بعض الإختلافات في كيفية التطبيق حيث أن ديكارت أوضح مسألة الشك وكيف أنه شك في كل شيء إلا شكه في

---

(1) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 224، 225.
(2) انظر: د. محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن مطبعة القلم، تونس 1982. ص 111.
(3) ابن سينا، النجاة ص 235.

شكه، ولما كان الشك تفكيراً فهو مفكر فهو إذن موجود.

ثم فحص أفكاره فوجد بينها فكرة موجود مطلق كامل غير متناه[1].

بينما ابن سينا لم يبين دليله هذا على مسألة الشك، بل على مفهوم الضرورة المنطقية، والعلة الكاملة.

أما الدليل الغائي المستند إلى العلة الغائية أو التمامية، كما يسميها ابن سينا أحياناً فقد بيّن في كتابه: «الشفاء» المقالة الثانية ـ الفصل الثالث: أن في الطبيعة غائية وأن كل موجود فله غاية، وكل متحرك فإنما يتحرك إلى غاية، والعلل الغائية إذا ثبت وجودها ثبت تناهيها، وذلك لأن العلة الغائية هي التي تكون سائر الأشياء من أجلها، أما هي فلا تكون من أجل شيء آخر فإن كان وراء العلة الغائية علة غائية أخرى كانت الأولى لأجل الثانية، ولم تكن الأولى علة غائية فإن كان كذلك، فمن جوز أن تكون العلل الغائية تستمر واحدة بعد واحدة فقد رفع العلل الغائية نفسها وأبطل طبيعة الخير والكمال وليس يصح أبداً تسلسل الغايات إلى ما لا نهاية، فوجب إذن إثبات غاية ليس بعدها غاية[2].

ومن هنا فإن ابن سينا في إثباته للمبدأ الأول يرى أن العلة الغائية في كل شيء هي موجودة بل هي الأولى في العقل من حيث ترتيب العلل، وأن كل الموجودات تسعى إلى هذه الغاية، وبما أن تسلسل الغايات إلى ما لا نهاية باطل، فثبت أن هناك غاية لا تكون من أجل شيء آخر وإنما هي لذاتها، وذاتها هي الموجودة لها وهي واجب الوجود بذاته.

---

(1) انظر: ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى ـ ترجمة د. عثمان أمين الأنجلو المصرية ـ القاهرة 1969 ـ ص 131 وما بعدها. وانظر أيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ـ دار المعارف القاهرة 1969 ـ ص 73.

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ قسم الإلهيات ص 340، 341. وانظر كذلك: تاريخ الفلسفة العربية ـ د. جميل صليبا ـ ص 223.

وبهذا فإن ابن سينا قد أثبت وجود واجب الوجـود من نفس الوجـود، أو من مفهوم الواجب أو من أن كل موجود له غاية ويـظهر ممـا تقدم أن ابن سينـا لم يكن متأثراً بآراء أرسطو في هذه المسألة بالذات، وذلك لأن أرسـطو استدل على وجود الله تعالى من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة، فالـزمان لا بـداية له ولا نهاية عنده.

ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية وهي دائرية وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها[1].

إذن هناك اختلاف كبير بين الشيخ الرئيس وبين أرسطو في إثبات واجب الوجود بذاته وعليه فالآراء الدخيلة على الإسلام بصدد تحديـد واجب الوجـود بذاته في هذه المسألة بالـذات ربما كـان أثرهـا سلبياً، على معنى أن فـلاسفة الإسلام حاولوا أن يستنبطوا أدلة جديـدة لإثبات وجـود الله تعالى يبتعـدون بها عن دليل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان كما فعل ابن سينا ومن قبله الفـارابي ـ كما سبق ـ.

(ب) بين ابن سينا والمتكلمين في إثبات وجود الله تعالى

من المفيد هنا أن أذكر باختصار دليل المتكلمين على وجـود الله تعالى، وهو الذي جعله ابن سينا في مقام الذين يستشهدون بهذا العالم المخلوق على الله عز وجل الخـالق، وهذا في نـظره ليس بأشـرف ولا بأوثق من دليـل الذين يستشهدون بالله لا عليه، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الإستدلال بـالعلة على المعلول، أما الإستـدلال بـالمعلول على العلة فـربمـا لا يعـطي اليقين[2].

لننظر إذن في دليل المتكلمين وهل هو لا يعطي اليقين حقاً؟

---

(1) انظر: أرسطو: ، مقـالة الـلام ضمن كتاب أرسـطو عند العـرب ص 3 وانظر كـذلك: د. أميـرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية القاهرة 1977 ص 280.

(2) انظر: شرح الطوسي ص 215، وشرح الرازي ص 326.

يستدل المتكلمون على إثبات وجود الله تعالى بطريق الحدوث وملخصه: أن العالم بجميع أجزائه محدث، وكل محدث لا بد له من محدث، وهذا المحدث هو الله تعالى.

وهذا الدليل منسوب إلى الأشعرية وفي ذلك يقول ابن رشد ـ بعد أن بين أن طريق الأشاعرة ليس من الطرق الشرعية ـ انبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه[1].

ويصف ابن رشد هذا الدليل بأنه طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري[2]. وهذا الدليل كما هو معلوم استخدمه في التدليل على وجود الله تعالى المتكلمون القدامى، أما المتأخرون منهم فقد زادوا فيه من المقدمات الكلامية والأقيسة المنطقية ما ابتعد به كثيراً عن الأدلة الموصلة لليقين بحق، ووجهت إليه بسبب ذلك الإعتراضات من كل جانب.

وأكبر شاهد على ذلك ما ذكره عضد الدين الإيجي صاحب كتاب المواقف حيث يقول في تقرير دليل المتكلمين ثم الحكم عليه: «إن العالم إما جوهر، وإما عرض، وقد يستدل بهما على إثبات الصانع إما بحدوث الجواهر، أو بحدوث الأعراض، أو بإمكانهما مع الحدوث شرطاً أو شطراً»[3].

وعندما أشار إلى دليل الفلاسفة قال في نهاية دليلهم: «وفيه طرح لمؤنات كثيرة كما ترى[4]. وهذا اعتراف صريح من صاحب المواقف بأن دليل الفلاسفة أخصر بكثير من دليل المتكلمين، كما أنه ـ أي دليل الفلاسفة ـ لم توجه إليه تلك الإعتراضات التي وجهت إلى دليل المتكلمين من بيان حدوث

---

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص 32 وما بعدها ـ المطبعة الجمالية القاهرة 1910.

(2) نفس المصدر ص 32.

(3) الإيجي، المواقف، المجلد الثاني ص 332 المطبعة العامرة، القاهرة 1292هـ.

(4) نفس المصدر ص 333.

العالم وإمكانه مع الحدوث سواء كان الإمكان شرطاً أم شطراً، وما يتفرع عن ذلك من الأسئلة والأجوبة والأخذ والرد.

وإذا كان دليل الفلاسفة ـ وبخاصة ابن سينا ـ دليلاً واضحاً ومختصراً وموصلاً إلى المطلوب بلا تكلف في نظر الإيجي وغيره من علماء الكلام والفلاسفة فليس معنى هذا في نظري أن دليل المتكلمين ضعيف أو غير منتج للمطلوب كلا فإن دليل المتكلمين يعتبر من الأدلة الجيدة المثبتة لوجود الله عز وجل كما وصفه الإمام الرازي شارح كتاب «الإشارات» حيث يقول في تفسير كلام الشيخ الرئيس في هذا المقام: «من الناس من أثبت بحدوث العالم، أو إمكانه، ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه، وهذا الطريق وإن كان جيداً لكن الطريق الذي سلكه في هذا الكتاب أجود لأنه اعتبر حال الوجود[1].

ومن الجدير بالذكر أن علماء الكلام وبخاصة الأشاعرة منهم قد أثبتوا حدوث العالم بناء على قولهم بوجود أجزاء لا تتجزأ أي إثبات الجوهر الفرد أو ما يسمى في العصر الحديث «بالذرة».

ومعنى ذلك عندهم أنه إذا كانت الأشياء الموجودة مؤلفة من أجزاء غاية في الصغر لا تتجزأ، وكانت هذه الأجزاء لا تنفك عن أعراض معينة والأعراض ـ بطبيعة الحال ـ حادثة لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون. . إلخ.

وكان يستحيل أن تكون قد تتابعت في الماضي إلى غير نهاية فإن الجسم لا يسبقها فهو إذن حادث لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإذا كان الكون حادثاً ـ والحادث ما يجوز وجوده وعدمه ـ فلا بد له إذن من وجوده ـ على نحو مخصوص ـ من مخصص ومحدث وذلك هو الله تعالى[2].

فمسألة إثبات الجوهر الفرد تعتبر عند المتكلمين من المسائل الجوهرية

---

(1) الرازي، شرح الإشارات ص 326.

(2) انظر: عبد القادر الكردستاني، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، المطبعة الأميرية القاهرة 1319 هـ ص 8 وما بعدها.

التي بنوا عليها كثيراً من الأحكام فيما يتعلق بحدوث العالم وخلقه من عدم، وكذلك القول بالخلق المستمر من جانب الله تعالى، فكل ما في الكون عند متكلمي الأشاعرة وبخاصة المتأخرين منهم هو فعل من جانب الله تعالى، والعدم ليس فعلا عندهم، بل هو كف عن الفعل أو عن الخلق[1].

وقد انتقد ابن رشد طريقة المتكلمين لإثبات وجود الله تعالى، مبيناً أنها ليست طرقاً نظرية يقينية ولا طرقاً شرعية يقينية، فهي لا تصلح للعامة من الناس ولا لخاصتهم والأولى في نظره هو الإستدلال على وجود الله تعالى من القرآن الكريم والوحي الإلهي، ولهذا فقد بيّن دليلين مهمين هما: دليل العناية، ودليل الإختراع أو السببية.

فالدليل الأول وهو دليل العناية معناه: أن جميع الموجودات المرئية موافقة لوجود الإنسان فمن موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان إلى موافقة الأزمنة والمكان والحيوان والنبات. . . إلخ.

وأما دليل الإختراع فيدخل فيه وجود الحيوان كله ووجود النبات وغير ذلك، وكل هذه الموجودات مخترعة ولا بد لها من موجد ومخترع[2].

والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تتضمن دليلي العناية والإختراع.

فمن الآيات التي تتضمن دليل العناية قوله تعالى: **﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾** إلى آخر الآيات[3].

ومثل قوله تعالى: **﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُنِيراً﴾**[4]. ومن الآيات التي تتضمن دليل الإختراع قوله تعالى:

---

(1) انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة كتاب مذهب الذرة عند المسلمين للدكتور س. بينيش - لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1946 ص و، ح.

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، المطبعة الجمالية القاهرة 1910 ص 45، 46.

(3) سورة النبأ، الآية: 6، 7.

(4) سورة الفرقان، الآية: 61.

﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَرائِبِ﴾[1].

ومثل قوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كيف خُلِقَتْ وإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[2].

إلى غير ذلك من الآيات التي تبين في وضوح تام بأن الخالق للكل والمدبر له إنما هو الله تعالى.

وهاتان الطريقتان صالحتان للإستدلال على وجود الله تعالى سواء للعلماء أي الخواص على حد تعبير ابن رشد، أم للجمهور أي عامة الناس[3].

وقد اهتم ابن رشد بهذين الدليلين واعتبرهما من أهم الأدلة على إثبات وجود الله عز وجل، ويرى أنهما صالحان لعامة الناس وخاصتهم وأنهما يفوقان أدلة الأشاعرة والمعتزلة[4].

وقد حاول ابن رشد أن يتهم الأشاعرة بأنهم قالوا إن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. وهذا الإتهام من وجهة نظري باطل ـ لأن الأشاعرة لم ينكروا الحكمة في صنع الكون من جانب الله تعالى، وهم ـ وإن جوزوا وجود عالم غير هذا العالم الموجود ـ فما كان إلا لتوضيح القدرة الإلهية اللامتناهية في خلق ما لا يتناهى من العوالم المختلفة، فليس عندهم حتمية في العالم، وليس هناك نظام لا يستطيع الله أن يخرج عليه، أو يكون مفروضاً عليه، وهذا ما يتمشى مع فكرتهم في مبدأ السببية القائم على عدم الرابطة الضرورية بين

---

(1) سورة الطارق، آيات: 5، 6، 7.

(2) سورة الغاشية، آيات: 17، 20.

(3) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة ص 48.

(4) انظر: ابن رشد، نفس المصدر ص 48، 49.

السبب والمسبب، فليس في العالم فاعل على الحقيقة إلا الله وحده الذي هـو السبب الوحيد الفعال لما يريد.

أمـا ما يقـولـه ابن رشـد من وجـود التـرتيب والنـظام والقـول بـالـرابـطة الضرورية بين السبب والمسبب فهو لا يتمشى ـ من وجهة نـظري ـ مع القـدرة الإلهية اللامتناهية.

الباب الثاني

وحدانية واجب الوجود

الباب الثاني: وحدانية واجب الوجود

تقديم: مفهوم وحدة واجب الوجود عند مفكري اليونان المتأخرين.

والآن ـ وبعد أن تحدثت في الباب الأول عن الوجود، وعن إثبات واجب الوجود عند ابن سينا عقدت هذا الباب للحديث عن وحدانية واجب الوجود التي تعتبر من أهم الخصائص والصفات التي تقتضي واجبية واجب الوجود أن يتصف بها.

وأشير هنا إلى أن الإستدلال على واجب الوجود بذاته قد صاغه ابن سينا صياغة محكمة وقام بشرح كل ما يتعلق به من وجود ممكن ووجود واجب سواء كان واجباً بذاته أم واجباً بغيره، وهذا الإستدلال لم يحتج من ابن سينا إلى عمل عقلي كبير، وأعني بذلك أنه لم يحتج إلى عملية كبيرة للتوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك لأن في عملية التوفيق عملاً مضاعفاً، وجهداً مضنياً.

والسبب في ذلك هو أن طرق إثبات واجب الوجود بذاته كلها سواء كانت في الفلسفة اليونانية، أم في الفلسفة الإسلامية، أم في غيرهما من الفلسفات الأخرى، أقول إن هذه السبل كلها موصلة إلى نتيجة واحدة ترضي كافة القائلين بها، وهي إثبات وجود الله تعالى، والإعتراف الكامل بأن لهذا

الكون خالقاً ومدبراً وموجوداً.

فما دامت النتيجة واحدة فإنه لا ضير من إثباتها بهذا الدليل أو ذاك، فمهما تشعبت المسالك واختلفت السبل فإنها جميعاً في النهاية توصل إلى هدف واحد، وهو إثبات وجود الله تعالى، غاية الأمر أن بعضها قصير سهل ممهد، وبعضها الآخر طويل متشعب الفروع والمسالك.

أما في مسألة وحدانية واجب الوجود فالأمر يختلف كثيراً عن المسألة الأولى.

الأمر هنا في مسألة الوحدانية يتطلب جهداً وعملاً عقليين كبيرين من ابن سينا، وذلك لأن واجب الوجود بذاته، أو المحرك الأول ـ حسب التعبير الأرسطي ـ له خصائص مهمة عند فلاسفة اليونان من أهمها: الوحدة المطلقة، فربما تتعارض مثل هذه الخاصية ولو في الظاهر على الأقل مع ما جاء في الدين متعلقاً بالله تعالى وصفاته.

إن ابن سينا مطالب إذن ببيان كيف أن واجب الوجود واحد من كل وجه؟ وكيف أن الدين الإسلامي وصف الله بصفات كثيرة قد يراها أصحاب الفلسفة اليونانية متعارضة مع وحدة واجب الوجود بذاته؟

وقد قام ابن سينا فعلاً بهذا العمل العقلي الكبير، وحاول أن يوفق بين الفكر اليوناني وبين الإسلام في مسألة الوحدانية.

وقبل عرض عمل ابن سينا في هذه المسألة أوجز مفهوم وحدة واجب الوجود عند فلاسفة اليونان المتأخرين وبخاصة أرسطو.

والناظر في فلسفة أرسطو في مسألة وحدة واجب الوجود يرى أن تعبيره عن وحدة واجب الوجود لا تتعارض مع ما جاء في الإسلام بخصوص وحدانية الله تعالى، وعدم الشريك والمثيل له ـ وإن كان الإسلام لم يأمر المؤمنين به ـ أن يكثروا من البحث والتدقيق والمناقشة في مسألة الوحدانية كما بحثها أرسطو وغيره.

فالإسلام يقرر أن الله واحد لا شريك لـه، وهو وحـده المستحق للعبادة دون سواه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَـةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَـا﴾[1]. ﴿قُلْ هُـوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[2].

ولم يطلب الإسلام من معتنقيه أن يجهدوا أنفسهم في تصـور تفرد الإلـه في الماهية والمفهوم.

أما أرسطو ـ ومن سايره ـ فقد حمّل العقل فوق طـاقته، وحـاول أن يثبت وحدة واجب الوجود في الواقع أي أنه واحد لا شريك له، كما حاول أن يثبت كـذلك بسـاطة مـاهيته في التصـور الذهني أي أنـه غير مـركب من أجزاء. . . إلخ.

فواجب الوجود بذاته عند أرسطو واحد من جميع الوجوه ليس له نـد ولا ضد، وهو بسيط بمعنى أنه لا يجوز أن يكـون في واجب الوجـود كثرة بـوجه، ويمنـع العقل تـركبه من جـزأين أو أجزاء، ومشـاركة غيـره في الماهيـة والقول الشارح[3].

ولهـذا فـإن المعلم الأول يقيم الـدليـل تلو الـدليـل على وحـدة واجب الوجود بذاته من ناحيتيها أعني وحدة واجب الوجـود في واقع الأمـر، ووحدتـه بمعنى بساطة ماهيته في التصور الذهني.

يقول أرسطو: «ونحن نبين أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون لـه عظم، وليس بمائت ولا منقسم، وذلك أنـه يحرك زمـاناً بـلا نهـايـة، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجـد له قـوة غير متنـاهية. . . وليس يمكن في العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير. .»[4].

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(2) سورة الإخلاص، كاملة.

(3) انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي ص 532.

(4) أرسطو، مقالة اللام ص 7 ضمن كتاب أرسطو عند العرب.

فبساطة واجب الوجود في الفكر الأرسطي تعني أنه غير مركب أصلاً، وذلك لأنه ليس جسمياً لأن المادة قوة متناهية، وهو فعل محض غير متناه فهو جوهر مفارق للمادة لا مكان له، وهذا كله في نظر أرسطو واجب لأن طبيعة المحرك الأول تقتضي ذلك فهو واحد بالكلمة والعدد أي بالإسم والذات[1].

يقول أرسطو: «المحرك الأول يحرك حركة أزلية زماناً بلا نهاية. . . إذن أنه غير منقسم وغير متجزىء وليس له عظم البتة»[2].

هذا هو مفهوم وحدة واجب الوجود في الفكر الأرسطي ذكرته باختصار كي أستطيع المقارنة بينه، وبين مفهوم وحدة واجب الوجود عند ابن سينا لأرى من خلال هذه المقارنة ما مدى تأثر هذا الأخير بالفكر الأرسطي في هذه المسألة المهمة إن كان هناك تأثر على اعتبار أن ابن سينا فيلسوف مشائي ومسلم في نفس الوقت؟

---

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل جـ2 ص 121. وانظر أيضاً: د. كريم متى، الفلسفة اليونانية ص 214.

(2) أرسطو، السماع الطبيعي ـ المقالة الثامنة تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ الدار القومية للنشر القاهرة 1965. ص 934.

الفصل الأول

مفهوم وحدة واجب الوجود عند ابن سينا

إن ابن سينا حاول وبكل جهد أن يشرح مفهوم وحدة واجب الوجود في الفكر الأرسطي، كما حاول كذلك أن يوفق بين هذا الفكر وبين الإسلام الذي وصف الله بصفات كثيرة، قد تتعارض مع مفهوم الوحدة في الفكر الأرسطي، وهذه المحاولة أعني محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين في مسألة وحدة واجب الوجود جرت معها مسألة أخرى مهمة، وهي مسألة تعدد الصفات ووحدانية الذات التي كثر الجدل حولها بين مفكري المسلمين جميعاً والتي سأتحدث عنها فيما بعد في فصل خاص بها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

بالإضافة إلى ذلك فإن ابن سينا لم يكتف بشرح وحدة واجب الوجود ـ واقعاً وتصوراً ـ شرحاً موجزاً ـ كما فعل الفارابي قبله ـ وإنما أخذ يوضح المسألة توضيحاً تاماً وشرحاً مفصلاً ينم عن أنه مفكر بحق وليس ناقلاً لأفكار الغير وحسب.

ابتدأ ابن سينا في شرح مسألة وحدة واجب الوجود بالتركيز على نقطتين مهمتين:

أولاهما: ان واجب الوجود بذاته واحد في الواقع ونفس الأمر بمعنى أنه ليس له ند ولا ضد، ولا مثل.

وثانيهما: أن واجب الوجود بذاته واحد في التصور الذهني بمعنى أن العقل لا يتصوره إلا بسيطاً أي أنه غير مركب من جزأين أو أجزاء.

يقول ابن سينا نافياً الند والضد والمثل عن واجب الوجود بذاته، وهي من مفهومات كونه واحداً في الواقع ونفس الأمر ـ يقول: «ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأن وجود نوعه له بعينه: إما أن تقتضيه ذات نوعه، أولا تقتضيه ذات نوعه بل تقتضيه علة، فإن كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه لم يوجد إله، وإن كان لعلة فهو معلول ناقص، وليس واجب الوجود، وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة من المادة لذاتين، والشيئان إنما يكونان اثنين إما بسبب المعنى، وإما بسبب الحامل للمعنى، وإما بسبب الموضوع والمكان، أو بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلة من العلل وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فإنما يختلفان بشيء غير المعنى، وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل فليس واجب الوجود، وأقول قولاً مرسلاً إن كل ما ليس اختلافه لمعنى، ولا يجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط فلا يخالف مثله بالعدد، فلا يكون إذن له مثل لأن المثل مخالف بالعدد فبين من هذا أن واجب الوجود بذاته لا ند له ولا مثل ولا ضد لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع، وواجب الوجود بزيء من المادة. .»[1].

لقد بين ابن سينا في هذا النص من كتابه: «النجاة» أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضد، وأن نوع واجب الوجود لا يجوز أن يكون لغير ذاته مطلقاً في جميع الأحوال أي الموضع والزمان والمكان إلخ.

وبعد أن استدل على صحة هذه القضية بتفريعاتها المختلفة توصل إلى النتيجة المهمة وهي أن واجب الوجود بذاته ليس له ند ولا ضد ولا مثل.

---

(1) ابن سينا، النجاة القسم الثالث ص 229، 230.

ثم إن ابن سينا زيادة في توضيح مسألة وحدة واجب الوجود وشرحها شرحاً كافياً ـ كعادته ـ ينفي الضد عن واجب الوجود بذاته إذ يقول: «الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع، وكل ما سوى الأول فمعلول، والمعلول لا يساوي المبدأ الأول الواجب فلا ند للأول من هذا الوجه، ويقال عند الخاصة مشارك في الموضوع معاقب غير مجامع، إذا كان في غاية البعد طباعاً، والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع فالأول لا ضد له بوجه»[1].

هكذا يشرح ابن سينا في هذا النص أن واجب الوجود لا ضد له بوجه، مبيناً أن الممكن كما تقرر محتاج لمن يمنحه الوجود لا يساوي الواجب في القوة إذ لا يمكن أن يكون في درجته، وإذا كان الضد في بعض استعمالاته يقال على المساوي فلا يكون الممكن ضداً للواجب من هذا الوجه.

وإذا كان للضد معنى آخر في عرف الخاصة وهو المشارك في الموضوع المعاقب غير المجامع كالحركة مثلاً فإنها تقوم بالجسم إلا أن السكون يشاركها فيه غير أنهما لا يجتمعان وجب أن لا يكون للواجب ضد بهذا المعنى أيضاً، إذ الواجب لا يقوم بشيء فضلاً عن الموضوع. وإذا كان معنى الضد محصوراً في هذين الأمرين ثبت أن واجب الوجود لا ضد له على الإطلاق[2].

فالضد منفي عن واجب الوجود سواء قصد بالضد المخالف والمنافي أم بالمساوي في القوة لموجود آخر ممانع له، أم بالمشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له[3].

يقول ابن سينا: « الأول لا ند له، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي»[4].

---

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات تحقيق د. سليمان الدنيا ـ ص 75، 76.

(1) انظر: سليمان دنيا، هامش الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ص 76، 77.

(2) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ 1 ص 754، 755.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ص 77.

وبعد أن أثبت ابن سينا وحدة واجب الوجـود في الواقـع ونفس الأمر أي أنه لا شريك له وعلى حد تعبير ابن سينا لا ند ولا ضد ولا مثل له شارحاً ذلك شرحاً وافياً ومستدلاً على كل بأدلة منطقية مركزة ـ كي يكون شرحه هذا متمشياً مع الإستدلال العقلي وموافقاً كذلك مع ما جاء في الإسلام بـالنسبة لـوحدانيـة الله تعالى.

اتجـه بعد ذلـك إلى بيان وحـدة واجب الـوجـود في التصـور الـذهني، موضحاً أن واجب الوجود بذاته بسيط في الـذهن، ومعنى بساطـة الواجب في التصـور الذهني عنـده أنـه ليس مـركبـاً من جـزأين أو من أجـزاء، وذلـك لأن التـركيب يقتضي الإمكـان، ولأن كـل مـركب لا بـد أن يكـون متنـاهيـاً وهمـا باطلان.

وهذه البساطة في نظر ابن سينـا نتيجة لازمـة لأحديتـه في الواقـع ونفس الأمر، وتعليل ذلك: أنه إذا كان لذاتـه أجزاء يقـوم بها كـان كل جـزء من هذه الأجزاء سبباً لوجوده، وما كان لوجوده سبب فهو واجب بغيره، وذلك باطل.

يقول ابن سينا: «لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشيـاء تجتمع لوجب بها ولكان الواحـد منها أو كـل واحد منهـا قبل واجب الـوجود، ومقـوم لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»[1].

ويشـرح ابن سينـا وحـدة واجب الـوجـود بمعنى بسـاطتـه في التصـور الذهني، وعدم تركبه من واجب وغير واجب بقوله: «ولا يجوز أن يكـون شيء واحد واجب الوجود بذاته وغيره معاً، فإنه إن رفع غيـره، أولم يعتبر وجـوده لم يخل: إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجـوب وجوده بغيـره، وإما ألا يبقى وجوب وجده، فلا يكون وجوب وجوده بذاته»[2].

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ـ ص 65.
(2) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 225.

ثم بين ابن سينا في كتابه: «الهداية» وحدة واجب الوجود في الواقع وفي التصور الذهني معاً فيقول: «فالقديم بذاته واحد، وما سواه محدث في ذاته، وإذ ليس وجوده لاحقاً لماهية غير الوجود فلا ماهية له، فلا جنس له، فلا فصل له، فلا حد له، فلا ند له، وأيضاً إذ هو بريء من المادة فلا ضد له، فأما الأعراض اللاحقة من الكيف والكم والأين والوضع، وغير ذلك فهي عنه أبعد، وهو واحد إذ لا جزء له وإذ لا مثل له»[1].

من هنا فإن ابن سينا يثبت الوحدة المطلقة لواجب الوجود بذاته، وينفي عنه نفياً قاطعاً التركيب أياً كان نوعه.

ويذكر الطوسي في هذا الصدد أنواع التركيب المستحيل في حق الله عز وجل فيقول: «التركيب قد يكون من أجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات، وقد يكون من جزء أصل يتقدم المركب كخشب السرير، وجزء آخر يلحقه، فيحصل المركب مع لحوقه: كصورة السرير، ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير.

والإنقسام قد يكون بحسب الكمية: كما للمتصل إلى أجزائه المشابهة، وقد يكون بحسب المعنى: كما للجسم إلى الهيولي والصورة، وقد يكون بحسب الماهية: كما للنوع إلى الجنس والفصل.

وكل واحد من التركيب والإنقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فإن الجزء ليس هو بالكل»[2].

فكل هذه التراكيب والانقسامات مستحيلة في حق الله تعالى، وذلك لأن الجزء المنقسم يقتضي أن يكون ذات الشيء إنما وجب لكون ذلك الجزء حصل به الوجود، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره وهو باطل.

---

(1) ابن سينا، الهداية، تحقيق د. محمد عبده ص 262، 263.

(2) الطوسي، شرح الإشارات ص 210، 211.

إلى هذا الحد فـإن ابن سينا حـاول وبكل مـا أوتي من فكر أن ينفي عن واجب الوجود بذاته كل تركيب، وأن يثبت له الوحـدة المطلقـة ـ أعني واقعاً، وتصـوراً ذهنياً ـ حتى يستـطيـع أن يـوفق بين مفهـومي الـوحـدة في الفكـر الأرسطي، وفي الإسلام.

لهذا حرص كل الحرص في أغلب كتبه الفلسفية أن يشرح هذه المسألة شرحاً دقيقاً، مثبتاً لكثير من الأدلة المركزة والمبنية على قواعد منطقية.

وقد ذكر ابن سينا كثيراً من الإشـارات في كتابـه «الإشارات والتنبيهـات» تشتمل على مقدمات وتقريـر لبرهـان على وحدة واجب الـوجود بـذاته ويمكن تلخيص برهان ابن سينا على توحيد واجب الوجود على الوجه الآتي:

واجب الوجود ما لم يتعين لا يوجـد، ولكن ثبت بالـدليل وجـوده، وإذن فهو متعين، وتعينه: إما أن يكون واجب الوجود بذاته، وإمـا أن يكون لغيـره، فإن كان لذاته كان واحداً، لأن الماهية إذا كان تعينها من ذاتهـا انحصر نـوعها في فرد واحد، إذ لا يتصـور اختـلاف الأفـراد وتعددهـا إلا باختـلاف التعينات وتعددها، ولا يتصور أن الماهية الواحـدة تقتضي تعينات مختلفـة، فما تختلف فيه الأشياء لا يصح أن يكون لازمـاً لما تتفق فيـه، فيكون الـذي يلزم الواحـد مختلفاً متقابلاً ـ وهو لا يجوز ـ.

وإن كان تعينه لغيره كان معلولاً لا واجباً، وإذن فواجب الوجود: إمـا أن يكون واحداً أو معلولاً لغيره، لكنه لا يمكن أن يكون معلولاً لغيره لأن الغرض أنه واجب الوجود ـ وإذن فلا بد أن يكون واحداً وهو المطلوب[1].

ومما يظهر اهتمام ابن سينا لشرحه مسألة وحدة واجب الـوجود وبخـاصة في التصور الذهني أنه نبه إلى هـذه المسألـة في تفسيره لسـورة «الإخلاص»،

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ص 57، 64. وانظر الطوسي شرح الإشارات ص 206. وقارن ذلك. د. حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 84، 85.

فقد بين معناها وشرحها بدقة متناهية، الأمر الـذي لا نجد لـه مثيلاً في أغلب كتب التفاسير الأخرى.

يقول ابن سينا في تفسيره لسورة «الإخلاص»: «فقولـه تعالى: ﴿أحـد﴾ دال على أنه واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً، لا كثرة معنـوية عن كثـرة المقومـات كالأجنـاس والفصول، أو كثـرة الأجزاء الفعليـة كـالمـادة والصورة والجسم، ولا كثرة حسية بالقـوة أو بالفعـل، وذلك لكـونه منـزهاً عن الجنس والفصـل، والمـادة والصـورة، والأعـراض والأبعـاض والأعضـاء، والأشكال والألوان، وسائر أنواع القسمة التي تثلم الوحدة الكـاملة، والبساطـة الحقة الثابتة لله جل جلاله، وتعالى عن أن يشبهه شيء أو يساويه أمر»[1]. أقول إن ابن سينا في تفسيره لسورة «الإخلاص» لم يغفل فيها البرهنة على وحدانيـة الله عز وجل في الواقع وفي التصور الذهني، وأنه واحد من كل وجه، وأن الله منزه عن أي نوع من أنواع القسمة التي تجزء وحدته الكاملة، وبساطته الحقـة فهو تعالى لا يشبهه شيء أو يضاهيه أمر.

وكأني بابن سينا قد أحسّ بأنه قد أكثر من الـدعاوى على وحـدة واجب الوجود بذاته في التصور الذهني، ولا بـرهان لـه عليها من خـلال هذه السـورة الكريمة التي شرحها وفسرها، لذلك نراه يأتي بـاعتراض، ثم يحـاول الإجابـة عليه فيقول: «فإن قيل هب أن دعاوى هذه المسـألة قـد جاءت منـدرجة تحت هذه اللفظة «يعني كلمة أحد» فأين البرهان عليها في هذه السورة؟»[2].

يقول ابن سينا في الجواب على الاعتراض المفترض: «برهـان ذلك أن كل ما كان هويته إنما يحصـل من اجتماع أجـزاء كان هـويته مـوقوفـة على حصول تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره، لكن المبدأ الأول هو هو لذاته

(1) ابن سينا، تفسير سورة الإخلاص، ضمن كتاب جامع البدائع مطبعة الكردي القـاهرة 1917 ص 20.

(2) ابن سينا، نفس المصدر ص 20.

لما دل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[1].

وقد بين ابن سينا في خاتمة تفسيره لسورة الإخلاص أن الله عز وجل أشار أولاً إلى الهوية المحضة التي لا اسم لها إلا أنه هو، ثم عقب بذكر الإلهية التي هي أقرب اللوازم لتلك الحقيقة، ثم عقبه بلفظ «أحد» لفائدتين:

الأولى: أنه لما كان التعريف الكامل بذكر المقومات، وعدل إلى ذكر اللوازم البينة دل ذلك على أنه في ذاته واحد من جميع الوجوه.

الثانية: أنه رتب الأحدية عل الإلهية ولم يرتب الإلهية على الأحدية، فإن الإلّهية عبارة عن استغنائه عن الكل، واحتياج الكل إليه، وما كان كذلك كان واحداً مطلقاً وإلا كان محتاجاً إلى أجزائه، فإن الإلهية من حيث هي هي تقتضي الوحدة، والوحدة لا تقتضي الإلهية[2].

وهكذا شرح ابن سينا وحدة واجب الوجود في أغلب كتبه الفلسفية، منزهاً واجب الوجود عن الضد والند. موضحاً أنه لا ينقسم إلى جزأين أو أجزاء، ولا إلى جنس وفصل ولا إلى هيولي وصورة، وهو ما يشير إليها في كتابه: «النجاة» فقد وضح فيه أن جميع أنواع التألفات التي يفرضها العقل هي منفية في حق واجب الوجود بذاته، وهذه الأنواع المنفية عنه تعالى هي:

1 ـ التألف المادي كتألف الجسم من لحم ودم. . . إلخ.

2 ـ التآلف الذهني كتآلف الجسم من هيولي وصورة.

3 ـ التآلف المنطقي كتآلف القول الشارح من جنس وفصل. . إلخ.

4 ـ التآلف من الذات والصفات.

5 ـ التآلف من الماهية والوجود.

---

(1) ابن سينا، نفس المصدر ص 20.

(2) ابن سينا، المصدر السابق ص 22، 23.

يقـول ابن سينا: «.. واجب الـوجـود ليس بجسم، ولا مـادة جسم ولا صـورة جسم، ولا مادة معقـولة لصـورة معقولـة، ولا صورة معقـولـة في مـادة معقولة، ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ولا في القول فهو واحد من هذه الجهات الثلاث»[1].

إلى هنا فإن ابن سينا يقرر أن واجب الوجود بذاته واحـد وحدة مـطلقة، وهذا التقرير من جانبه لا يتعارض مع مفهوم الإسـلام للوحدة الإلهيـة في نظره ـ وهذا حق ـ إلا أن الإسلام لم يكلف المؤمنين بهذا الشطط في الإفتراض لأن العقـل البشري كمـا هو معلوم يتصف بـالقصور والعجـز عن إدراك مثـل هـذه التفريعات.

وغـرض ابن سينا ـ من وجهـة نظري ـ هـو مجـرد تنـزيـه الله تعـالى عن الشريك والنظير والمثيل في الواقع وفي التصور الذهني، فالغاية سامية ونبيلة، وإن كانت الوسائل إلى تلك الغاية ليست كما ينبغي.

وإذا كان أمر إثبات الوحدة لله تعالى أمراً يبدو هيّناً بالنسبة لابن سينا لأن ذلك لا يعارض الإسلام فكيف إذن يمكن التوفيق بين وحدة واجب الوجود من كل وجه، وبين اتصافه بصفات كثيرة وردت في القرآن الكريم؟

نعم إن هناك صفات واجبة لله عز وجـل باعتبـار أنه خـالق وموجـد لهذا العالم، وذلك مثـل القدرة، والإرادة، والعلم، والحيـاة، وغيرهـا فكيف يجوز أن يوصف بها، والحال أنه واحد وحدة مطلقة؟

وبعبـارة أخرى: إذا وصفنـا الله تعالى بصفـة أو أكثـر من الصفـات التي وردت في القرآن الكريم، فسوف يؤدي وصفنا هذا له إلى كثرة في ذاته، ولـو كثـرة اعتباريـة على الأقل والمفـروض أنه واحـد من كل وجـه ـ حسب التعبير الفلسفي.

---

(1) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 228. وانظر أيضاً: د. محمد غلاب، مشكلة الألوهية ص 59.

هذه الأسئلة وغيرها حاول ابن سينا أن يجيب عنها من خلال ملاءمته، وتوفيقه بين الطرفين: بين وحدة واجب الوجود بذاته من كل وجه، وبين وصفه بصفات كثيرة باعتباره خالقاً ومدبراً لهذا الكون.

وستتضح ـ فيما بعد ـ قيمة توفيق ابن سينا بين الدين والفلسفة في هذه المسألة المهمة. وقبل هذا سأحاول إلقاء بعض الضوء على هذه المسألة، وهي مسألة «تعدد الصفات ووحدانية الذات» التي لعبت دوراً كبيراً في تاريخ الفكر الفلسفي على وجه العموم وتاريخ الفكر الإسلامي على وجه الخصوص، وآية ذلك أن الجدل الذي شب بين رجالات الفكر على مر العصور حول تعدد الصفات، كان أكثر وأعنف من الجدل في وجود الله تعالى كما يشير إلى ذلك المرحوم عباس العقاد[1].

(1) انظر: عباس العقاد، «الله» مطبعة دار المعارف القاهرة 1947 ص 211.

الفصل الثاني

مسألة تعدد الصفات بين علماء الكلام والفلاسفة

تقـــديـــم:

لم يشغل المسلمون في الصدر الأول من الإسلام أنفسهم في بحث الصفات، بل سلموا بما جاء في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة دون أن يختلفوا في ذلك، وكان هدفهم الوحيد هو التوحيد الخالص، والتسليم المطلق بكل ما جاء به القرآن الكريم، وبينته السنة الشريفة، ثم ظهر فريق من المشككين شككوا في هذه العقائد الصافية، وأثاروا حولها خلافاً وجدالاً، الأمر الذي أدى بكثير من المسلمين إلى تكوين فرق دينية وسياسية كل فرقة تذهب مذهباً خاصاً، ووجد أعداء الإسلام فرصة سانحة، فكادوا للإسلام بشتى الوسائل والطرق.

أثار بعض غلاة الشيعة شبهات التشبيه والتجسيم، وبالغ بعض المعتزلة في نفي الصفات كرد فعل لشبهة التشبيه والتجسيم تلك، ووقف أهل السنة موقف المثبت للصفات، وبالغ بعضهم في هذا الإثبات فاقتربوا من التشبيه[1].

وقبل الحديث عن آراء الفرق المختلفة أذكر باختصار أن كثيراً من

(1) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته دار الثقافة القاهرة 1979، ص 98، 99.

المتكلمين يقسمون الصفات إلى صفات ذات: كعالم وقادر ومريد. . إلخ، وصفات فعل: كخالق ورازق وما في معناهما، وإلى صفات خبرية كاليد والوجه. وصفات سلب كالوحدانية.

ومن المفيد هنا أن أوجز آراء الفرق التي اختلفت حول مسألة تعدد الصفات وهي تنقسم من حيث إثبات الصفات ونفيها إلى قسمين:

قسم ينفي الصفات وهم: الجهمية، والمعتزلة، والفلاسفة، وقسم يثبت الصفات وهم: الأشاعرة والكرامية.

وهذه إلمامة مختصرة عن كل فرقة من هذه الفرق:

أولاً الجهمية:

الجهميون وهم أتباع «جهم بن صفوان ت 128 هـ» ينفون صفات المعاني وغيرها عن ذات الله تعالى، وحجتهم في ذلك أن هذه الصفات تطلق على المخلوقين، وما دام الأمر كذلك فلا يجوز أن يوصف بها الخالق عز وجل، إلا أنهم قد أطلقوا عليه بعض الصفات التي تخصه تعالى وحده، وذلك ككونه موجداً وفاعلاً وخالقاً، كما يطلقون عليه تعالى - بصورة خاصة - صفة القدرة، فإنها مختصة بالله عز وجل، أما القدرة التي للمخلوق فليس لها أي أثر في فعله[1].

ثانياً المعتزلة:

يذهب أغلب المعتزلة إلى نفي زيادة الصفات عن ذات الله تعالى، وقالوا في صفات المعاني التي ورد ذكرها في القرآن الكريم من القدرة

---

(1) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق دار الآفاق الجديدة بيروت 1973 ص 199. وكذلك: الشهرستاني، الملل والنحل جـ1 ص 87.

والإرادة والعلم وغيرها إن هذه الصفات عين الذات، غير أن هناك من يرى من المعتزلة القول بإثبات الأحوال وهي عبارة عن صفات ثبوتية غير متصفة بالوجود ولا بالعدم[1].

ومعنى ذلك أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها.

ومن هؤلاء المعتزلة الذين يقولون بالأحوال: «أبو هاشم الجبائي ت 321 هـ) وقد استدل على ثبوت الأحوال بالدلالة ومعناها أن الذوات المختلفة كالسواد والبياض مثلاً لا شك أنهما متفقان في شيء وهي اللونية، ومختلفان في شيء وهو السوادية والبياضية والذي وقع به الإتفاق ليس هو مما وقع به الإختلاف، وإلا كانا شيئاً واحداً فإذا هما غيران وهو المطلوب.

ومن المعتزلة من قال إن هذه الصفات صفات سلوب، وأن معنى كونه عالماً أنه ليس بجاهل.

وينسب هذا القول إلى إبراهيم بن سيار النظام رئيس فرقة النظامية من فرق الإعتزال المتوفى سنة 231 هـ.

وقد استدل المعتزلة على نفي زيادة الصفات على الذات العلية بأدلة كثيرة من أشهرها: دليل امتناع تعدد القديم وملخص هذا الدليل هو: لو كان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى للزم تعدد القدماء المتغايرة لكن تعدد القدماء المتغايرة باطل لمنافاته التوحيد، والنصارى إنما كفروا لقولهم بتعدد قدماء ثلاثة متغايرة هي أقنوم العلم، وأقنوم الحياة، وأقنوم الوجود، فما بال القول بثمانية قدماء أو أكثر[2]. ويجيب أهل السنة على هذا الدليل بقولهم: إنما كفر النصارى لقولهم بتعدد القدماء المتغايرة، إذ زعموا

---

(1) انظر سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام تحقيق حسن عبد اللطيف ـ لجنة إحياء التراث الإسلامي القاهرة 1971 ـ ص 27.

(2) انظر: الإيجي، المواقف جـ 2 ص 345. وانظر أيضاً: سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن عبد اللطيف ـ ص ـ 40، 41.

أن أقنوم العلم انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانتقال والإنفكاك، وهذا يلزم أن تكون الأقانيم ذواتاً متغايرة، وذلك لأن الانتقال من خواص الذوات، أما بالنسبة لصفات الله تعالى فإن الأمر يختلف فيها عن اعتقاد النصارى، إذ أن الاعتقاد بالنسبة لصفات الله تعالى على ما هو عندنا ـ نحن معاشر الأشاعرة ـ هو إثبات ذات واحدة قديمة، وإثبات صفات لها قديمة قائمة بها زائدة عليها أي ليست عن الذات ولا غيرها، وعليه فيسقط إلزامكم ـ معشر المعتزلة ـ، ويثبت أن لله تعالى صفات قديمة قائمة به[1].

ثالثاً الفلاسفة:

أما فلاسفة الإسلام فقد نفوا الصفات عن الله تعالى ـ كما فعل المعتزلة ـ وردوا جميع الصفات التي وردت في لسان الشرع إلى صفة العلم، لأن العلم عندهم هو نفس الذات فالله تعالى ـ في رأيهم عقل محض وفكر محض.

وسوف أشرح رأيهم أثناء الحديث عن رأي ابن سينا في مسألة تعدد الصفات.

رابعاً الكرامية:

وهم أتباع محمد بن كرام السجستاني (ت 255 هـ) وهؤلاء يثبتون صفات المعاني لله عز وجل وهي زائدة على ذاته حادثة عندهم، فقد وصفوا الله تعالى بجميع الصفات التي وردت على لسان الشرع الحكيم، وبالغوا في إثباتها لذات الباري عز وجل، حتى أطلقوا عليه أنه جسم وهو محل للحوادث، ودعا رئيسهم أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من

(1) انظر: الإيجي، المواقف جـ 2 ص 346. وانظر أيضاً: عبد القادر الكردستاني، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام ـ المطبعة الأميرية القاهرة 3919 هـ، ص 121، 122.

تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه[1]، إلى آخر الضلالات التي انزلق إليها هو وأتباعه في حق الباري ـ تعالى الله عن ذلك ـ، وهو مذهب بطلانه ظاهر، لأنه يلزم على قولهم أن يكون الحادث قديماً، والقديم حادثاً، وذلك لأن صفات الله تعالى ملازمة لذاته، فتكون قديمة لقدم موصوفها، أو أن يكون الموصوف حادثاً لحدوث صفاته، وقدم الحادث، وحدوث القديم ظاهر البطلان.

خامساً الأشاعرة:

أما الأشاعرة فقد قالوا إن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته قائمة به، فالله عالم بعلم، وقادر بقدرة، ومريد بإرادة، إلى آخر الصفات الواجبة لله تعالى[2].

ويرى أبو الحسن الأشعري (260 ـ 324 هـ) أن الصفات ليس هي الذات بل زائدة عليها، وأنها قائمة بذاته تعالى، وهي قديمة وليست حادثة ـ وإلا لكان القديم وهو الله تعالى محلاً للحوادث وهو محال خلافاً للكرامية.

ويوضح الأشعري رأيه في مسألة إثبات الصفات لله تعالى بما معناه: أن الأفعال المحكمة التي صدرت عن الخالق جل وعلا حين دلت على أنه عالم أو قادر دلت على علمه وقدرته، إذ ليس معنى العالم سوى من له علم موجود، وليس معنى القادر سوى من له قدرة حاصلة، ومن لم يعلم لإنسان ما علماً أو قدرة موجودة لا يستطيع وصفه بأنه عالم أو قادر، وإذن فعلم الله وقدرته وغيرهما من الصفات الذاتية أمور وجودية أزلية قائمة بالله عز وجل[3].

---

(1) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق دار الآفاق الجديدة بيروت 1973 ص 203.

(2) انظر: عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام ص 181 بدون تاريخ ومكان الطبع.

(3) انظر: أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع تقديم وتعليق د. حمودة غرابة. ط مصر 1955، ص 26، 27.

وقد بنى الأشاعرة مذهبهم على أساس قياس الغائب على الشاهد بمعنى أن حكم الشاهد يجب أن يكون حكم الغائب أيضاً، فإذا كان العالم منا هو المتصف بصفة العلم وهي ليست ذاته، فكذلك بالنسبة لله عز وجل فهو عالم بمعنى أن له علماً وهو زائد على ذاته وهكذا في بقية الصفات الواجبة لله تعالى.

وقد أشار جلال الدين الدواني إلى استدلال الأشاعرة على أن الصفات ليست عين الذات بل غيرها قائلاً: «واستدل القائلون بالغيرية أن النصوص قد وردت بكونه تعالى عالماً وحياً وقادراً ونحوها، وكون الشيء عالماً معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس سائر الصفات»[1].

ثم أشار إلى ضعف هذا الدليل، وهو دليل قياس الغائب على الشاهد، منبهاً إلى أن هذا القياس قياس فقهي مع الفارق، ألا ترى أن القدرة قد تزول في الشاهد، وقد تزداد وتنقص فيه، وليست مؤثرة عند الأشاعرة ومن نحا نحوهم وفي الغائب بخلاف ذلك كله[2].

هذه هي أهم الفرق وآرائها في مسألة تعدد الصفات وإثباتها أو نفيها عن الله تعالى. والمقصود بصفات الله تعالى ـ فيما تقدم ـ هي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر. . . إلخ.

أما فيما يتعلق باختلاف الآراء حول الصفات الخبرية فيمكن إيجازها فيما يلي:

المراد بالصفات الخبرية هي ما كان الدليل عليها مجرد خبر أخبر به الشارع الحكيم من غير استناد إلى دليل عقلي، وذلك مثل إثبات الوجه واليد لله تعالى، وكاستوائه تعالى على العرش إلى غير ذلك من الصفات الواردة.

---

(1) جلال الدين الدواني، حاشية الكلنبوي على الجلال، ص 300، 301.
(2) انظر: الدواني، نفس المصدر ص 301.

وقد كثر الخلاف حول هذه الصفات الخبرية، فبعض المذاهب تنفي هذه الصفات، والبعض الآخر منها يثبتها.

فالمعتزلة والفلاسفة ينفون الصفات الخبرية، ويؤلون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث بمعنى يليق بذات الله تعالى، كما نفوا من قبل صفات المعاني.

وقد لخص الشهرستاني رأى المعتزلة بقوله: «واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيداً»[1].

أما الأشاعرة فمنهم من لم يثبت الصفات الخبرية لاعتقادهم أنها تؤدي إلى التجسيم من جهة، وحلول الحوادث بذاته تعالى من جهة أخرى.

ومن هؤلاء: الجويني، والغزالي، والرازي، وقد أولوا ما ورد منها في القرآن الكريم، والحديث الشريف بمعنى يليق بذاته تعالى.

وأما المتقدمون من الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وغيرهما من أصحاب الحديث فهؤلاء يثبتون جميع الصفات الخبرية، ويصفون الله تعالى بكل ما وصف به نفسه وما وصفه به رسوله ﷺ، بدون تأويل، ولم يضفوا شيئاً أكثر مما وجدوه في الكتاب والسنة[2].

وقد غالت الكرامية في الإثبات حتى أطلقوا على الله تعالى أنه جسم، وأنه مماس للعرش من الجهة العليا، وجوزوا الانتقال والتحول والنزول[3].

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل جـ 1 ص 45.
(2) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين جـ 1، ص 211. وانظر أيضاً: الشهرستاني الملل والنحل جـ 1 ص 109.
(3) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل جـ 1 ص 109.

وأما الإمام أحمد بن حنبل فيعتبر من العلماء الأوائل الذين آثروا طريق التسليم والتفويض وعدم التأويل مطلقاً لهذه الصفات الخبرية[1].

هذا مجمل لآراء الفرق والمذاهب المختلفة في مسألة تعدد الصفات وإثباتها لذاته تعالى أو نفيها عنه، وكان هدف الذين نفوا الصفات عن الله تعالى ـ من وجهة نظري ـ هو محاولة تنزيه الله تعالى تنزيهاً مطلقاً من جهة، والتفرقة بين الشاهد والغائب أي بين الإنسان وخالقه من جهة أخرى، وذلك لأن ذات الإنسان مغايرة لصفاته، وكل صفة من هذه الصفات مباينة لغيرها، في حين أن الصفات ليست مغايرة للذات بالنسبة لله تعالى فالله هو الموجود الأول وهو واجب لذاته، وهو الحق الذي أكسب كل شيء حقيقته[2].

---

(1) انظر الشهرستاني، نفس المصدر جـ 1 ص 104.
(2) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص 40.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث

رأي ابن سينا في مسألة تعدد الصفات

(أ) رأيه في مسألة تعدد صفات المعاني

والآن وبعد عرض تلك الآراء المتباينة في مسألة تعدد الصفات في الفصل السابق نصل إلى معرفة رأي ابن سينا في هذه المسألة المهمة.

وكما هو معلوم فإن مسألة تعدد الصفات وإثباتها أو نفيها عن واجب الوجود بذاته لها علاقة كبيرة بمسألة وحدانية واجب الوجود، وهذه العلاقة يمكن أن توضع على هيئة تساؤل صيغته كما يلي: هل وصف واجب الوجود بذاته بكونه واحداً حقيقياً من كل وجه لا يتعارض مع وصفه بالصفات الواجبة له تعالى، والتي وردت على لسان الشرع مثل: العلم، والقدرة والإرادة وغيرها؟

وبعبارة أخرى: هل معنى كونه تعالى واحداً من كل وجه، وبالأخص في التصور الذهني يلائم كونه جل شأنه خالقاً للكون، عالماً بكل شيء فيه؟.

وللإجابة على ذلك حاول ابن سينا أن يوفق بين وحدانية واجب الوجود بكل خصائصها في الفكر الفلسفي، وبين وصفه بصفات كثيرة بكل مميزاتها في الفكر الديني.

والناظر في تفير ابن سينا يجد أنه ـ كغيره من فلاسفة الإسلام ـ يقر

الدليل العقلي في حدود عدم تعارضه مع الإسلام ونصوصه، بفهمه وطريقته في الفهم، بمعنى أنه لا يهمل النص الديني بل يجله ويقدره، إنه فيلسوف مسلم معتز بإسلامه، يؤمن بالوحي الذي ورد فيه أن الله متصف بالخلق والإيجاد والعلم وغيرها، مما هي لله تعالى إلا أنها قد تتنافى مع وحدته ـ ولو في التصور الذهني على الأقل ـ التي أثبتها بالأدلة العقلية فيما مضى.

وهذا ما جعل ابن سينا يتجه إلى التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة وغيرها من المسائل الأخرى.

اتجه الشيخ الرئيس في هذه المحاولة إلى معرفة طرفي الموضوع أعني مفهوم الوحدانية في الفكر الفلسفي، وفي الفكر الديني حتى يستطيع عملية الملاءمة والتوفيق بينهما، فوجد أن مفهوم وحدة واجب الوجود في الفكر الفلسفي يعني أنه واحد من كل وجه أي أن واجب الوجود لا حد له، ولا ينقسم، وبعبارة أكثر اختصاراً أنه واحد بمعنى أن العقل لا يتصوره إلا كذلك.

كما وجد كذلك أن مفهوم وحدة واجب الوجود في الإسلام تعني، أن الله واحد لا شريك له، متصف بصفات كثيرة مثل القدرة، والإرادة، والعلم... الخ، ورأى أن هذه الصفات قد تؤدي إلى كثرة ـ ولو بالاعتبار على الأقل ـ في ذات الباري عز وجل، والحال أنه واحد حقيق من كل وجه.

إذن وما دام الأمر كذلك فلا بد من التوفيق بين الدين والفلسفة حتى تصان وحدة واجب الوجود عن أي تكثر في ذاته ـ هذا من جهة، وحتى لا ننكر أمراً مقرراً في الدين وهو إثبات صفات لله تعالى من جهة أخرى.

ولكن كيف عمل ابن سينا في توفيقه بين الدين والفلسفة في هذه المسألة المهمة؟

إن أول شيء يقرره ابن سينا في هذا الموضوع هو أن صفات المعاني الواجبة لله تعالى ليست زائدة على الذات كما ذهب إلى ذلك من وصفوا بالصفاتية ـ وهم الأشاعرة ـ ومن نحا نحوهم، وذلك لأنها إذا كانت زائدة على

الذات فإما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها، وكلاهما محال، لأن كون وجـودها من ذاتهـا يستلزم أن تكون واجبـة الوجـود بالـذات، وهـذا يؤدي إلى التعدد في الواجب وهو باطل بالإتفاق، وكذلك كون وجودها من غيـرها، فـإن ذلك الغير إمـا أن يكون الـواجب أو غيره لا جـائز أن يكـون غيره، وإلا لكـان الواجب محتاجاً إلى غيره في ثبوت شيء له، وهـو باطـل، ولا جائـز أن يكون الواجب هو العلة في وجودها، لأنه بهذا الـوصف يكون فـاعلاً لهـا، وبوصف كونها صفـات له يكـون قابـلاً لها، فيكـون الواجب قـابلاً وفـاعلاً من جهتين، وهذا غير جائز، لأن الواجب بذاته واحد بسيط[1].

وبعد أن بين ابن سينا أن هـذه الصفات بصـورة عامـة ليست زائدة على الذات اتجه بعد ذلك إلى عملية الشرح والتفصيل في كل مـا يتعلق بالله وكـل صفة من صفاته، شرح ذات الله أو الأول بكونه عقـلاً يعقل ذاتـه، وشرح كـل صفة وردت في القرآن الكريم وتجـب لله تعالى في نـظر الإسلام، ولا تتمشى مـع مفهوم وحـدة واجب الوجـود في الفكر الفلسفي بمعنى يـرجـع إلى العلم والإدراك.

ومن هنـا استطاع أن يثبت تلك الصفـات للبـاري عـز وجـل كي يـوافق الـدين، كما استـطاع أن يـرد هـذه الصفـات إلى معنى العلم الـذي لا ينـافي البساطة كي ينسجم ذلك مع التفكير الفلسفي.

وعلى هذا الأساس شرح جميع صفات المعاني الواجبة لله تعالى بمعان تتصل بالعلم والإدراك، هذه الصفات كلهـا في تفكير ابن سينـا لا تختلف عن ذات الله التي هي علم محض، وإدراك محض، وعقل محض، هذه الصفات ليست مغايرة للذات بل هي عين الذات.

يقـول ابن سينا: «فـالأول يعقل ذاتـه، ويعقل نـظام الخير المـوجود في

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ قسم الإلهيات جـ 2 ص 365، 366. وانـظر الإيجي، المواقف جـ 2 ص 346.

الكل، وأنه كيف يكون، فذلك النظام ـ لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود، وكل معلوم الكون، وجهة الكون عن مبدئه (أي فاعله) عند مبدئه، وهو خير غير مناف، وتابع لخيرته ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض ـ فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم ـ بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة»[1].

وهكذا شرح ابن سينا كل الصفات الواجبة لله تعالى بما لا يخرج في مجموعها عن كونها علماً أو إدراكاً.

ففي النص المتقدم شرح صفة الإرادة، فالله تعالى مريد، وذلك لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ النظام والخير في الوجود، وعلمه بالذات على هذا النحو يجعله عالماً بفيضان الخير والنظام عنه، فيكون معلوماً له وشاعراً بصدوره عند وجوده، وهو لا يكره هذا الصدور، وهكذا فكل معلوم الكينونة عن فاعله عند صدوره، ويكون كمالاً لفاعله يكون مراداً، ويكون فاعله مريداً.

وبهذا البيان بالنسبة لصفة الإرادة يكون ابن سينا قد أثبت هذه الصفة عن طريق تفكيره الفلسفي العميق.

ثم إنه مسايرة للتفكير الفلسفي يفرق بين إرادة البشر وإرادة الله تعالى، وذلك لأن البشر تستلزم التركيب من مريد وإرادة، بالإضافة إلى ذلك فإن إرادتنا تستلزم النقص لأن كلًّا منا لا يريد شيئاً إلا بقصد أن يستكمل به، والباري عز وجل منزه عن التركيب والنقص.

وإذن فالمقصود من إرادة الله تعالى التي وردت على لسان الشرع إنما المقصود بها الإرادة العقلية التي هي الشعور والرضا، أي العلم وعدم

---

(1) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 249، 250.

الكراهة، وعليه فالإرادة بهذا المعنى تعود إلى العلم ولا تغايره[1].

وبعد أن شرح ابن سينا صفة الإرادة على النحو المتقدم أخذ في شرح صفة الحياة الواجبة لله تعالى على نحو ما فعل في صفة الإرادة إذ يقول: «وحياته حالها هذا أيضا، فإن الحياة التي عندنا تكمل بإدراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين، وقد صح أن نفس مدركه وهو ما يعقله من الكل هو سبب الكل، وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد، فالحياة منه ليست مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى تتم بقوتين، فلا الحياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته[2].

ومعنى ذلك أنه يريد أن يوفق بين الدين والفلسفة في هذه الصفة كما فعل في غيرها من باقي الصفات، فالواجب بذاته حيّ، لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك، والله عز وجل دائم الفعل والإدراك فهو أولى بالحياة من غيره، وبهذا الشرح يكون ابن سينا قد أرضى الدين.

وحتى تتم عمليّة التوفيق إلى نهايتها لا بد له أن يساير التفكير الفلسفي، ولهذا أوجد الفارق بين حياة المخلوقين وحياة الخالق ـ وهذا حق ـ لأنه محال أن تكون حياة البشر كحياة الباري عز وجل، وذلك لأن الحياة في بني الإنسان إنما تتم بقوتين إحداهما تدرك والأخرى تفعل، وهذا محال في حق المولى عز وجل، ولهذا فإن حياته هي العلم والإدراك فقط وذلك لأن علمه فعلي وسبب في صدور الكائنات عنه، فبالعلم وحده يتحقق الفعل والإدراك، وبهما يتم معنى الحياة في واجب الوجود بذاته، والعلم على كل حال لا ينافي البساطة[3].

---

(1) انظر ابن سينا، المصدر السابق ص 250.

(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 250.

(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 250 وانظر كذلك: ابن سينا، الشفاء جـ 2 ص 366.

ونفس هـذا البيان والشـرح والتفصيل الـذي صاغـه لبيـان صفـة الحيـاة والذي حاول به التوفيق بين الـدين والفلسفة، استعمله كـذلك في شـرح صفة القدرة بمعنى أنه شرح صفة القـدرة بمعنى يؤول إلى العلم والإدراك كما فعـل في باقي الصفات وذلك لأن القادر هو الذي يصـدر عنه الفعـل على وفق علمه وإرادته، والواجب عالم، وأن العلم بنظام الخير على وجه يعلم معه أنه أثر من آثار كماله هو الإرادة، وأن الفعـل الصادر عنـه يكون على وفق علمـه ورضاه، فالله إذاً قادر[1]، وبهذا يكون ابـن سينا قد أرضى الدين.

ولكن ماذا عن الجانب الآخر في عملية التوفيق بين الدين والفلسفـة في صفة القدرة وهو الجانب الفلسفي؟.

إن ابن سينـا في شرحـه لصفة القـدرة يحـاول أن يفـرق بين القـدرة في الـواجب عن القـدرة في المخلوق، وذلـك لأن القـدرة في الشـاهـد ـ أي المخلوقات ـ تستلزم للإيجاد أن يكون القادر عالمـا بالمقـدور عليه، ومـع هذا فلا بد من إرادة منبعثة من قوة شـوقية تكـون نتيجة لهـذا العلم، وبهذه الإرادة المتجددة المنبعثة من القـوة الشوقيـة تتحرك القـوة المحركـة فتحرك العصب، والأعضاء الآلية تحرك الآلات الخارجيـة، وتلك تحرك المـادة، فتكون القـدرة فينا إنما تتم بعـد المبدأ المحـرك وهو الإرادة الشـوقية التي يحـركها العلم[2]، وهذا كله مستحيل بالنسبة لله تبارك وتعالى.

إذن ما هي معنى القدرة في الله جل شأنه؟.

يجيب ابن سينا على ذلك بقـوله: «القـدرة التي له أي «لله تعـالى» هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا، هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل ومبدأ بـذاته لا يتوقف على وجود شيء»[3]. وعلى ذلك فلا تعارض ـ عند ابن سينا ـ بين كونه

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء، جـ 2 ص 367.
(2) انظر: ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 250.
(3) ابن سينا، الشفاء جـ 2 ص 367.

قادرا وعالما لأن معنى القدرة هي العلم.

ومن هنا وصل إلى التوفيق بين الدين والفلسفة في تفسير معنى القدرة.

وهكذا شرح باقي صفات المعاني الواجبة لله عز وجل بمفهوم يؤول ويرجع إلى العلم والإدراك، شرح صفتي السمع والبصر بمعنى يرجع إلى العلم الذي يليق به تعالى[1].

وكذلك شرح صفة الكلام ـ وهي الصفة التي دار حولها الجدل والنقاش طويلا بين الفرق الإسلامية المختلفة، وقد بين ابن سينا أن كلام الله عز وجل لا يمكن أن يعود إلى العبارات التي تتردد بين هنا وهناك، ولا إلى حديث النفس الذي يعبر عنه بألفاظ مختلفة، وإنما يجب أن نفسر كلامه تعالى ـ في نظر ابن سينا ـ أنه عبارة عن فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بوساطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال[2].

وبهذا الشرح بالنسبة لصفة الكلام يكون ابن سينا قد وصل إلى التوفيق بين الدين والفلسفة على اعتبار أن كلام الله تعالى في نظر الدين ليس المقصود به تلك الألفاظ والعبارات، وإنما المقصود به فيضان العلوم من الله على قلب النبي ﷺ، وكل ذلك يرجع إلى معنى العلم والإدراك.

وباختصار فإن ابن سينا شرح صفات المعاني الواجبة لله تعالى، وأرجع معاني ذلك كله إلى صفة العلم، فالصفات كلها ـ في نظره ـ لا تغاير علم الله تعالى في الحقيقة والمفهوم، والعلم من خصائص ومقتضيات واجب الوجود بذاته ـ كما سأذكر ذلك مفصلا في الباب الذي عقدته لبيان صفة العلم إن شاء الله تعالى ـ.

يقول ابن سينا في الرسالة النيروزية: «بل هو "يعني الله تعالى" ذات هو

---

(1) انظر: ابن سينا، الرسالة العرشية ضمن مجموع رسائل ـ حيدر آباد الهند 1354 هـ ص 11.
(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 12.

الـوجـود المحض، والحق المحض، والخيـر المحض، والعلم الـمحض، والقـدرة المحضة، والحيـاة المحضة، من غيـر أن يدل بكـل واحـد من هـذه الألفـاظ على معنى مفرد على حـدة، بـل المفهـوم منهـا عنـد الحكمـاء معنى واحد، وذات واحد»[1].

هـذه هي محاولـة ابن سينـا في رد صفـات المعـاني إلى العلم، ثم رد العلم إلى الذات كي لا تكون هنـاك كثرة في ذاتـه تعالى من جميـع الوجـوه، الأمر الذي تتطلبه وحدة واجب الوجود بذاته.

ولكن هل كانت محاولة ابن سينا تلك محاولة ناجحة وموافقة تماما؟.

والجواب على ذلك أن تلك المحـاولة كـانت غير نـاجحة إلى حـد كبير ـ من وجهة نظري ـ وذلـك لأن رد بعض الصفات إلى صفـة العلم يكاد يكـون مقبـولاً مثل رد صفتي السمـع والبصر فـالسميـع هـو المـدرك للمسمـوعـات، والبصير هو المدرك للمبصرات والله كذلك أعني مدرك لهما.

ولكن رد بعض الصفات الأخرى إلى صفة العلم يكون بعيداً وغير مسلم بـه، وذلك مثـل رد صفة القـدرة إلى العلم فوظيفـة القدرة تختلف عن وظيفـة العلم، إذ أن وظيفة القدرة كما هو معلوم الإيجاد والإعدام، ووظيفة العلم هي الإدراك والكشف، فكيف نستطيع أن نرد صفة القدرة إلى صفة العلم؟ فهل يكفي الكشف والإدراك لشيء عن إيجاده أو عن إعدامه؟.

الحقيقة أن مثلِ هـذا الرد غيـر صحيح ولا يتمشى مـع الدين من وجهـة نظري.

وابن سينا غير ملام في هذه المسألة أو غيرها من المسائل التي حاول أن يوفق فيها بين الدين والفلسفة، فـالحل الـذي لجأ إليـه في مسألـة رد الصفات

---

(1) ابن سينا، الرسالة النيوزية ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات المطبعة الهندية القـاهرة 1908 ـ ص 135.

إلى العلم ومنها إلى الذات ربما يرجع إلى التأثر بآراء أرسطو في هذا الموضوع، وذلك لأن أرسطو رد بعض صفات المحرك الأول كالحياة مثلا إلى علمه ثم إلى ذاته.

يقول أرسطو في هذا الخصوص: «وذاته بالفعل حياة أعني حياة أزلية فاضلة، فالله حياة فاضلة أزلية لا تنقطع»[1].

ويقول ثامسطيوس في شرح ذلك: «. . . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا، لكن هو الحياة بعينها، لأنه هو الفعل والفعل حياة، وكما أنه أفضل الأفعال، وكذلك هو أفضل الحياة. . . »[2].

وأرسطو بطبيعة الحال لا يهمه إلا انسجام مذهبه الفلسفي، وكما هو معروف فإن أرسطو في بحثه موضوع الإلهيات عندما تعرض لمسألة صفات المحرك الأول يرى أن هذا المحرك الأول لم يخلق العالم بالمعنى الذي تقرره جميع الأديان، وإنما بحثه كان منصبا على الحركة والمتحركات حتى وصل إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك وهو يعقل ذاته فقط وهو معشوق يسعى العالم إليه، ومن هنا فإن أرسطو لم ير ضرورة ملجئة له برد صفة إيجابية بها الإيجاد والإعدام كالقدرة إلى صفة إدراكية لها الكشف فقط كما فعل ابن سينا.

والذي دعا ابن سينا إلى هذا العمل المضني في مسألة الصفات، وردها إلى صفة العلم هو محاولته ـ كما تقدم ـ الجمع والتوفيق بين الدين والفلسفة.

وعليه فقط أخذ صفات المحرك الأول الذي لم يخلق العالم، ولا يعلم عنه شيئا عند أرسطو وجمعها مع صفات الله تعالى من العلم والخلق والإيجاد في نظر الإسلام، فحصل من هذا كله عدم الإنسجام وعدم الترابط، لأن هناك

---

(1) أرسطو، ما بعد الطبيعة ـ مقالة حرف اللام ـ ضمن كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص 6.

(2) ثامسطيوس، شرح مقالة حرف اللام ـ ضمن كتاب أرسطو عند العرب ـ ص 18.

فرقاً كبيراً بين ما جاء في الإسلام بالنسبة لصفات الله تعالى، وبين ما جاء في تفكير أرسطو على وجه الخصوص، وشتان بين هذا وذاك.

وعلى كل حال فإن ابن سينا حاول بكل جهده أن يثبت جميع صفات المعاني لله تعالى كما وردت على لسان الشرع، ولكن ليس بطريقة الإثبات التي هي عند أهل السنة، وإنما أثبتها بطريق اختاره كما تقدم ـ، كما حاول أن يردها إلى صفة العلم كي يحافظ على وحدة واجب الوجود في الفكر الفلسفي.

وبهاتين المحاولتين وفق بين الدين والفلسفة، ولكنه توفيق يجانبه الصواب في كثير من الأحيان.

(ب) رأي ابن سينا في باقي الصفات.

ولكن ماذا فعل ابن سينا لباقي صفات الله التي وردت في الشرع الحكيم؟.

إن ابن سينا في باقي الصفات التي وردت في الشرع قد وضح أن بعضها موجود فيه على سبيل الإضافة، وبعضها موجود فيه على سبيل السلب، وبعضها الآخر موجود فيه على سبيل الإضافة والسلب معاً، وهي بهذا الوصف لا تتنافى مع وحدته تبارك وتعالى، وقد مثل لذلك كله، فمثلاً: الصفات التي تعود إلى السلب كالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم لا قولاً ولا فعلاً.

والتي تعود إلى الإضافة مثل كونه تعالى خالقاً ورازقاً إلى غير ذلك من صفات الأفعال.

وأما التي تعود إلى الإضافة والسلب معاً فكالأول لأنه باعتبار ذاته لا تركيب فيه وهو منزه عن العلل، وباعتبار إضافته إلى الموجودات هو الذي تصدر عنه الأشياء.

وعليه لو قال قائل: إن واجب الوجود واحد لم يرد بذلك إلا سلب القسمة والشريك عنه وإذا قال: إنه عقل وعاقل ومعقول لم يعن بذلك إلا كونه مع سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله[1].

يقول ابن سينا في هذا الصدد: «ثم الصفات الأخرى «أي غير صفات المعاني» يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة.

فاللواتي تخالط السلب أنه لو قال قائل: في الأول (بلا تحاش) إنه جوهر لم يعن إلا هذا الوجود، وأنه مسلوب عنه الكون في موضوع.

وإذا قال له واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول، أو مسلوباً عنه الشريك.

وإذ قيل عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة إلا هذا الموجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما. . .»[2]، إلى أن يقول: فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه»[3].

ومن هنا فإن ابن سينا قد تحدث عن الصفات سواء كانت صفات سلب أو إضافة أو هما معاً، وفصّل ذلك تفصيلاً شاملاً، إلا أنني لم أطلع على رأي ابن سينا في الصفات التي توهم الجسمية مثل الوجه واليدين والعينين وغير ذلك، والتي تحدث عنها علماء الكلام، وبخاصة الأشعرية منهم كثيراً، واختلفوا حولها، هل يؤول معناها أم يجب التفويض وعدم تأويلها[4].

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء قسم الإلهيات جـ 2 ص 367، 368.

(2) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 251.

(3) ابن سينا، نفس المصدر ص 251.

(4) انظر: أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود ـ مطبعة التقدم، القاهرة 1977 جـ 2 ص 120 وما بعدها.

وأغلب الظن أن سبب إهمال ابن سينا لتلك الصفات وعم البحث فيها على الأقل في كتبه المتداولة ـ يرجع إلى إنكارها، وهو ما يتمشى مع مذهبه الفلسفي العام في وحدة الواجب وبساطته، وتأكيده لهذه الوحدة في كل المناسبة، وبذلك لا يتصور منه أن يثبت هذه الصفات كما أثبتها كثير من علماء الكلام.

وعليه فإن ابن سينا ركز كل تفكيره في مسألة وحدانية الله تعالى.

وقد أكد ـ وبكل تفصيل ـ أن اتصاف الأول ـ وهو الله تعالى ـ بالصفات الواجبة له في نظر الشرع لا يغير من وحدته شيئاً، ولا يوجب فيه كثرة البتة، وذلك بعمله العقلي الذي إن دل على شيء فإنما يدل على بعد تفكيره وفرط ذكائه، حيث أنه رد صفات المعاني ـ كما سلف ـ إلى معنى العلم والإدراك، كما رد باقي الصفات الواجبة لله تعالى إلى نفس الذات إما عن طريق السلب أو الإضافة، أو هما معاً.

وهذا العمل العقلي الكبير الذي قام به ابن سينا ـ بغض النظر عن نجاحه من عدمه ـ يعتبر من الأعمال الفلسفية الدقيقة والمعقدة في نظر الفكر الفلسفي على وجه العموم، كما أن هذا العمل المشار إليه يعتبر أيضاً أصعب وأهم من شرح وحدة واجب الوجود والتوفيق فيها بين الدين والفلسفة.

وبهذا العمل وحده استطاع أن يصون واجب الوجود دون أن يتصور العقل فيه كثرة بوجه من الوجوه، كما استطاع كذلك أن يرجع الصفات التي وصف بها الأول في القرآن الكريم إلى صفة العلم حتى لا تكون هناك كثرة ما في ذات الأول.

وقد بني عمله العقلي هذا على أساس أن واجب الوجود بذاته عقل وعلم، وأن معنى الصفات التي يتطلبها معنى الخلق في جانب الله تعالى ككونه قادراً مثلاً تساوق العلم والإدراك، وأن هذه الصفات إذا وصف بها الأول كانت عين ذاته في الحقيقة والمفهوم، كما حاول أن يجعل باقي

الصفات التي تجب لله تعالى هي نفس وجوده مع سلب أو مع إضافة، أو مع سلب وإضافة معاً، موضحاً أن لكل موجود من الموجودات نوعاً من الإضافة والنسبة، وبخاصة فيما يتعلق بواجب الوجود بذاته، وهذه الإضافات سواء كانت إيجابية أم سلبية تعتبر من لوازم معلولة لها.

يقول ابن سينا: «واعلم أنا إذا قلنا بل بينا أن واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه، وأن ذاته وحداني صرف محض حق، فلا نعني بذلك أنه أيضاً لا يسلب عنه وجودات، ولا تقع له إضافة إلى وجودات، فإن هذا لا يمكن، وذلك لأن كل موجود فيسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفة كثيرة، ولكل موجود إلى الموجودات نوع من الإضافة والنسبة، وخصوصاً الذي يفيض عنه كل وجود، لكنا نعني بقولنا إنه وحداني الذات لا يتكثر أنه كذلك في ذاته ثم إن تبعته إضافات إيجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات، توجد بعد وجود الذات، وليست مقومة للذات ولا أجزاء لها»[1].

وهذان الطريقان اللذان لجأ إليهما ابن سينا، وأعني بهما طريق السلب، وطريق الإضافة هما طريقان من طرق التعبير عن كمال واجب الوجود المطلق.

وطريق السلب يعتبر أوضح من طريق الإضافة في فهم صفات الله تعالى، والسبب في ذلك أننا لا نجد صعوبة في الفهم حين نقول إن الله غير جاهل، وهو غير عاجز، وأنه غير مركب من أجزاء الخ.

ولكننا نجد صعوبة كبيرة عندما نريد أن نتوصل إلى كنه العلم، أو كنه القدرة، أو كنه الإرادة، إلى غير ذلك من الصفات.

ومع أن نظرية سلب الصفات قد كانت موجودة عند الأفلاطونية الحديثة، وعند الفيلسوف اليهودي (فيلون) قبل ذلك، فإن ابن سينا ـ من

---

(1) ابن سينا، الشفاء جـ 2 ص 343، 344.

وجهة نظري ـ لم يأخذ هذه النظرية كما هي عندهم، وكما وجهوها بطريقتهم الخاصة.

فالفيلسوف اليهودي (فيلون) (25 ق.م ـ 50 بعد الميلاد) قد اختار طريق سلب الإتصاف في التعبير عن كمال الله المطلق، وهو يرى أن الله ـ وهو الذي لا يحده حد ـ يجب أن يكون فوق هذا العالم المحدود، والفكر مهما بلغ من شأو فهو لا يستطيع أن يدرك كنه الله تعالى، كما يرى «فيلون» كذلك من ناحية الصفات السلبية التي ينسبها إلى الله تعالى أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والثابت في مقابل المتغير، والكامل في مقابل الناقص.

وإذا قلنا عن الله أنه متصف بصفة ما فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار.

وعقل الإنسان باعتبار أنه قاصر لا يستطيع أن يصف الله، لأن الصفات الصادرة من عقل الإنسان وهو متناه، فتكون الصفات متناهية والله غير متناه البتة[1].

ففيلون قد أخذ طريق سلب الإتصاف للتعبير عن كمال الله كطريق عام، ولذلك فالله عنده لا يسمى، ولا يحده اسم.

أما ابن سينا فلم يأخذ بطريق «فيلون» بل إن فيلسوفنا ـ كما يقول محمد البهي ـ بحق ـ: «قد عمد إلى هذا الطريق في جانب بعض صفات الأول فقط، وهي الصفات التي يستتبعها مفهوم واجب الوجود»[2].

وأما أفلوطين المصري (203-269 م) فيبدأ فلسفته الماورائية بترتيب الموجودات على النسق الآتي: الواحد ـ العقل ـ النفس ـ المادة.

فالواحد أو الله هو القمة العليا في سلسلة الموجودات، وهو يعلو على

---

(1) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني ص 95.
(2) د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص 552.

الكون، وهو علة الأشياء كلها، وهو واحد محض فوق التمام والكمال.

يقول أفلوطين: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها»[1].

ولا يجوز لنا في نظر أفلوطين أن نحمل عليه الصفات لأنه فوق التمام والكمال، ويكفي قولنا إنه موجود.

ويشير: «برتراند رسل» إلى أن أفلوطين حاول أن يبعد أية صفة كانت عن الواحد بقوله: «إن الواحد مستحيل على التعريف، وأنت أصدق في وصفه إذا التزمت الصمت منك إذا استخدمت عدداً كبيراً من الألفاظ كائنة ما كانت»[2].

وباختصار فإن الواحد في نظر أفلوطين واحد غير متعدد لا تدركه العقول، ولا تصل إلى كنهه الأفكار، وهو فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني[3].

وإذا أردنا أن نصفه فإنما نصفه بالصفات السلبية فقط ككونه ليس مادة، ولا حركة، ولا زماناً. . . إلخ.

والسبب في ذلك في نظر أفلوطين هو أنه لما كان الشبه منقطعاً بينه وبين جميع الأشياء لم نستطع وصفه إلى بصفات سلبية ككونه ليس مادة أو حركة أو زماناً. . . إلخ، وليس صفة لأنه سابق الصفات، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان

---

(1) أفلوطين، أثولوجيا ـ الميمر العاشر ـ ضمن كتاب أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ـ دار النهضة العربية القاهرة 1966 ـ ص 134.

(2) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د. زكي نجيب محمود. لجنة التاليف والترجمة والنشر القاهرة 1967 جـ 1 ص 456.

(3) انظر: أفلوطين، أثولوجيا ـ الميمر العاشر ضمن كتاب أفلوطين عند العرب ص 135.

ذلك تشبيهاً له بشيء من مخلوقاته، أو لكان ذلك تحديداً له، والله لا نهائي[1].

فمذهب أفلوطين في مسألة الصفات وتنزيه الله تعالى مذهب مغالى فيه جداً حتى أنه ينكر صفة الوجود ليقول إن الله لا يوصف بأنه موجود تنزيهاً له عن الصفة التي تقابلها وهي العدم.

ولذلك ـ كما يقول المرحوم عباس العقاد بحق: «يضربون المثل بأرسطو في تنزيه الله، ولا يضربون المثل بأفلوطين لأن مذهبه ينقطع في صومعة من غيبوبة الذهول لا تمتزج بحياة فكرية، ولا بحياة عملية»[2].

ومن هنا أرى أن الطريق الذي سلكته الأفلاطونية المحدثة في سلب اتصاف الله بأية صفة كتعبير منها على كمال الله المطلق يخالف الطريق الذي اختاره ابن سينا.

فبينما تعلل الأفلاطونية المحدثة التجاءها إلى هذا المنهج ـ أقول تعلل ذلك ـ أن الله فوق العقل، وفوق الوجود كله، ولا يوصف بأي وصف كان، إذ بالشيخ الرئيس يعلل ذلك أن الذي دفعه إلى اختيار طريق السلب إنما هو المحافظة على وحدة واجب الوجود، وبساطة ماهيته، مع أنه لا مانع عنده من إجراء الصفات عليه تعالى حسب شرحه وتفسيره لها ـ كما سلف ـ ولذلك أوجد بعقله النير فكراً مستقلاً استطاع من خلاله أن يوفق بين الدين والفلسفة في أعقد مسألة واجهت المفكرين ـ دينيين وفلاسفة على السواء ـ في التاريخ الفكري على وجه العموم وهي مسألة تعدد الصفات ووحدانية الذات.

وإذا كان لم يسعفه الحظ في نجاح مهمته من التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة الدقيقة فإنه على كل حال أنار الطريق لمن أتوا بعده

---

(1) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل جـ 2 ص 145، 146. وانظر أيضاً: أحمد أمين وزميله، قصة الفلسفة اليونانية ص 232.

(2) عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ـ دار الهلال القاهرة 1957 ـ ص 37، 38.

كي يواصلوا البحث في مثل هذه المسألة، غير أن البحث فيها مما يعجز عنه العقل البشري، وكل الحلول التي أتى بها العلماء والمفكرون إنما هي حلول تخمينية ظنية وليست حلولاً نهائية قطعية.

والحق من وجهة نظري أن مسألة الصفات وزيادتها أو عدم زيادتها على الذات مسألة لا سبيل إلى الجزم بأحد القولين فيها، وكل ما يمكننا معرفته في هذا الموضوع هو أن الله تعالى الواحد الأحد الفرد الصمد له صفات كثيرة تفوق الوصف مثل القدرة والإرادة والعلم وغيرها من الصفات التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

أما أن هذه الصفات هل هي عين الذات أو غير الذات أو هي لا هي ولا غيرها؟ فهذا مما نعجز عن فهمه وإدراكه، ونفوض الأمر فيه إلى من له الأمر والنهي وهو الله تبارك وتعالى.

يقول المحقق جلال الدين الدواني في هذه المسألة: «واعلم أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعت بعض الأصفياء أنه قال: عندي أن زيادة الصفات، وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف، فإنما يرى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري، ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة»[1].

وأرى أن كلام جلال الدين الدواني فيه نوع من التساهل حيث يفهم منه حرية البحث والمناقشة في هذه المسألة.

والحقيقة من وجهة نظري أن المسألة ليست مسألة كفر أو إيمان، وإنما هي أعمق من هذا وذاك بكثير، وذلك لأن بحث هذه المسألة وعلى هذه الصورة ليس في متناول العقل البشري لهذا كان عدم البحث فيها أسلم.

* * *

---

(1) حاشية الكلنبوي على الجلال ص 300، 301.



الباب الثالث

صفة العلم الإلهي

تقديم:

تعتبر مسألة علم الله وتعلقه بالموجودات من المسائل الرئيسة التي دار حولها الجدل والنقاش بين كافة الفرق الكلامية، والمذاهب الفلسفية، كما تعتبر أيضاً إحدى المسائل العويصة والدقيقة الماورائية التي تركز البحث فيها سواء في التفكير اليوناني القديم أم في الفلسفة الإسلامية، أم في فلسفة العصور الوسيطة على حد سواء، وقد احتلت مكاناً بارزاً في مؤلفات المتكلمين والفلاسفة جميعاً.

وقبل الوقوف على رأي ابن سينا في مسألة صفة العلم الإلهي ـ وهو ما يهمنا بالدرجة الأولى ـ يحسن أن ألقي نظرة عامة وسريعة على آراء غيره من المفكرين الذين عالجوا هذه القضية قبله، وبخاصة فيما يتعلق بمضمون علم واجب الوجود في فكر أرسطو لنتعرف من خلاله قيمة عمل ابن سينا العقلي، ومدى تأثره بأرسطو في شرح هذه المسألة إن كان هناك تأثير، ثم كيف حاول أن يوفق بين الفكر الفلسفي وبين الدين الإسلامي في هذه المسألة الدقيقة؟

الاختلاف حول صفة العلم الإلهي: وبخصوص هذه النقطة أشير في عبارات موجزة إلى أن الفرق والمذاهب المتعددة قد اختلفت فيما بينها اختلافاً كبيراً حول صفة العلم.

وإذا ألقى المرء نظرة على أغلب المؤلفات في كتب التوحيد التي اختلط فيها علم الكلام بالفلسفة يجد أنها تعرضت لإحصاء كثير من الفرق والمذاهب التي عالجت مسألة صفة العلم الإلهي، ويمكن حصر آراء تلك الفرق والمذاهب على الوجه الآتي:

1 ـ القول بأن الله لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته، وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره، وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم، فتكون في ذاته كثرة غير متناهية.

وينسب هذا القول إلى أرسطو.

2 ـ أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة، وإلا فإذا علم أن زيداً مثلاً في المنزل الآن، ثم خرج منه فإما أن يزول ذلك العلم، ويعلم أنه ليس في المنزل، أو يبقى ذلك العلم بحاله، والأول يوجب التغير في ذاته، والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه.

وينسب هذا الرأي لجمهور الفلاسفة ـ ومن بينهم بطبيعة الحال ابن سينا ـ[1].

3 ـ إنّ الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات على حد سواء، وإن من صفاته تعالى صفة العلم، وقد استدلوا على ذلك بمبدأ الإحكام والإتقان بمعنى أن هذا العالم منسق ومنظم أحسن تنسيق وتنظيم، وهذا يدل على أن له خالقاً مدبراً ومنظماً عالماً بكل ما يجري فيه وهذا هو رأي المتكلمين[2].

---

(1) انظر: الإيجي، المواقف جـ 2 ص 354، وانظر أيضاً: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، القاعدة العاشرة ص 215 وما بعدها وانظر أيضاً: الأصفهاني، شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي ص 172 وما بعدها.

(2) انظر: أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع تقديم د. حمودة غرابة مطبعة القاهرة 1955 ص 24. وانظر أيضاً: أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة ـ تقديم وتحقيق د. فوقية حسين جـ 2 ـ ص 141 وما بعدها.

بالإضافة إلى كثير من آراء الفرق والمذاهب القديمة كالدهـرية وغيـرهـم من المذاهب والآراء الفاسدة التي لا تحتاج إلى مناقشة أو بحث.

وسوف أقصر حـديثي على بيان مسألة صفـة العلم الإلهي عند كـل من أرسطو والمتكلمين والغزالي وابن رشد، وذلك حتى نستطيع أن نعرف ما مدى تأثر ابن سينـا بأرسـطو في هذه المسـألة المهمـة؟، ثم لنرى كيف رد الغـزالي على ابن سينـا؟ وأخيـراً رأي ابن رشـد في هـذه المسـألـة وكيف رد على المتكلمين والغزالي؟.



الفصل الأول

صِفَةُ العِلْمِ الإلهِيّ فِي تَفْكِيرِ أَرَسْطُو

والآن ما هو مضمون علم واجب الوجود عند أرسطو؟

واجب الوجود، أو المحرك الأول في تفكير أرسطو فعل محض، وخير محض لا تخالطه المادة وهو يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول، وهو بالتالي علة غائية يسعى إليه العالم ويتشوقه، وعنده أن أفضل جميع المعقولات ما عقل ذاته ووجوده، ويجب أن ينفى عنه قبول صورة الأشياء الجزئية الخسيسة[1].

يقول أرسطو: ـ «وأما على أي جهة هو المبدأ الأول، ففيه صعوبة، لأنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل كان كالعالم النائم فهذا محال، وإن عقل أفترى عقله في الحقيقة لشيء غيره وليس جوهره معقوله لكن فيه قوة على ذلك؟ وبحسب هذا لا يكون جوهراً فاضلاً. . . . إلى أن يقول: فأما في الأمور العقلية فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شيء واحد، فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول، وبالجملة فجميع الأشياء القريبة من الهيولي فمعنى العقل فيها والمعقول واحد»[2].

---

(1) انظر: ثامسطيوس، شرح مقالة اللام لأرسطو ص 20.

(2) أرسطو: مقالة اللام ص 9، 10.

فالمحرك الأول في نظر أرسطو عقل محض يعقل ذاته التي هي في غاية الفضيلة فيكون بذلك عاقلاً، وفي الوقت نفسه معقولاً من غير أن يؤدي ذلك إلى شيء من التعب، أو تكثر في ذاته[1].

وهو لا يعقل غيره، وذلك لأن عقله لغيره يؤدي إلى التغير في ذاته، ويصير بذلك ممكناً والفرض أنه فعل محض.

وليس جهله بغيره يستلزم نقصاً فيه، لأن ذلك الغير أقل من ذاته فالواجب ألا يعلمه وبتعبير أرسطو: «ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر»[2].

فالمحرك الأول إذن في تفكير أرسطو هو الموجود الأسمى الذي لا يوجد معقول لديه أسمى من ذاته فهو يعقل ذاته فقط أي أنه عاقل ومعقول.

فالذات الإلهية هي موضوع التعقل الإلهي من حيث إنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات على الإطلاق[3].

وبصورة عامة فإن أرسطو يصف المحرك الأول بصفات كثيرة من بينها أنه فعل محض أو صورة محضة، وهو خير محض يعقل ذاته ولا يعقل غيره، وفي الوقت ذاته يكون معقولاً من غير أن يؤدي ذلك إلى تكثر في ذاته فهو إذن عقل وعاقل ومعقول، وكلها فيه واحدة، أما أنه عقل فلأنه صورة محضة وبريء عن المادة وعلائقها، وأما أنه عاقل فلأن ذاته بسيطة غير مركبة، وأما أنه معقل فلأن علمه كامل، وموضوع هذا العلم الكامل لا يكون إلا كاملاً، فهو لا يعقل إلا ذاته، أما غير ذاته فلا يعقل شيئاً منها[4].

---

(1) انظر: ثامسطيوس، شرح مقالة اللام ص 20، 21.

(2) أرسطو، مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 9.

(3) انظر: د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي والمدارس المتأخرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974، جـ 2 ص 198.

(4) انظر: أرسطو، مقالة اللام ص 9، 10. وقارن ذلك: ثامسطيوس، شرح مقالة اللام ص 19، 20، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 233 وما بعدها.

يفهم مما تقدم أن واجب الوجود عند أرسطو غير عالم بشيء البتة غير ذاته، فهو لا يعلم شيئاً مما في هذا الكون - سواء كان كلياً أم جزئياً -، وذلك لأن العلم بالكليات يأتي بعد العلم بالجزئيات، والعلم بالجزئيات يأتي في أوقات مختلفة توجب التغير في ذات المحرك الأول، والفرض أنه ثابت غير متحرك /في رأي أرسطو/، ولا يجوز عليه التغير فموضوع تعقل الأول إذاً نفس ذاته.

ومن هنا فإن المحرك الأول - عند أرسطو - لا يدري شيئاً عن هذا العالم، وما يجري فيه وبهذا جعل إلهه جاهلاً منطوياً على نفسه، لا يعرف عن الكون شيئاً، وجعل هذه الكائنات جميعها - كما يقول حمودة غرابة بحق -[1] «تتطلع إليه، وهو متعال في كبريائه مشغول بعظمته عن الإلتفات إلى عشاقه. . . . وكل ما يربطه بهذا العالم هو رباط العشق والمحبة من العالم له، واتجاهه نحوه لا ارتباط الخلق والتدبير والعناية، كلام يرضي العاطفة ولا يقنع العقل، فهو جدير بشاعر لا بفيلسوف واقعي كأرسطو».

وبهذا الطريق المعوج الذي سلكه المعلم الأول في الوصول إلى الغاية التي ينشدها توجه إليه تلاميذه وغيرهم من المفكرين بالهجوم والنقد الشديدين، وذلك لأنه كان المفروض على أرسطو الذي أسس علم المنطق، ووضع قواعده الجوهرية - كان من المفروض عليه ألا يخرج عن أبسط نظرياته البديهية.

أقول إن تلاميذ أرسطو وجهوا إليه عدة انتقادات واعتراضات في مسألة علم واجب الوجود ومن ذلك قولهم: - «ثم جعلت (يقصدون أرسطو) هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما في الأمور الدنيوية

= وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل، جـ2 ص 121، 122. وانظر: د. إبراهيم مدكور، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 27، 28.

(1) في كتابه: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 68.

من الجزئيات الدنيئة، ثم مثلته بقائد الجيش، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال؟ وكيف يصح تدبير هذا العالم من متحيز في نفسه، ومقصور على علم ذاته لا يتجاوزها؟ ومن أين وجود العالم في بدء نشأته؟ ومن أين بقاؤه؟ إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير العالم، ولا أدنى إلمام به؟.

فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لأحدهما بالأخرى! وقد انتقدت «أفلاطون» حيث جعل عالمين: عالم الحسن، وعالم المعاني واليقين ثم عجز عن بيان الإتصال بينهما، وأنت قد وضعت العالم، ثم وضعت الإله مقابلاً له فعجزت عن بيان العالم وماهية الإله بما يزيل الشك، ويدرأ الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما، ولا تأثير، فإذا تحققنا قولنا وسبرنا معناك وجدنا أنه لا حاجة للإله بالعالم، ولا حاجة للعالم بالإله»[1].

والذي دفع أرسطو إلى هذا في مسألة علم الله بالكون /من وجهة نظري/ هو أن أرسطو عندما ربط بين القوة والفعل لم يميز بينهما تمييزاً دقيقاً شاملاً وقال إن العالم مركب من القوة والفعل وإنه محتاج إلى محرك ثابت وبهذا فقد ظن أن كل أنواع التغير هي التي تفسر بها الغائية في الطبيعة، وقد دافع عن تلك الغائية دفاعاً مستميتاً، لكنه ترك تلك الغائية معلقة.

والمفروض أن نجعل العالم ليس مفتقراً إلى محرك فقط، بل أيضاً لموجد ترجع إليه كافة أنواع المتغيرات، ويتم الربط بين الموجد وبين الشيء الموجود بين العالم والمعلوم[2]. وعليه فإن أرسطو قد أخطأ خطأً فاحشاً بالنسبة لعلم الله وعنايته بالكون.

هذا هو مفهوم علم واجب الوجود في تفكير أرسطو،

(1) انظر: د. محمد غلاب، من الفلسفة الإغريقية جـ2 ص 89، 90، وانظر أيضاً: د. عوض الله حجازي وزميله، في الفلسفة الإسلامية ـ ص 72.
(2) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 238.

فماذا عمل ابن سينا في توفيقه بين هذا المفهوم، وبين مفهوم علم الله الشامل لكل ما يحدث في هذا الكون في نظر الدين؟.

إن بين مفهومي علم الله في كل من تفكير أرسطو والدين الإسلامي تجافياً وبعداً كبيرين، فالله في نظر الإسلام عالم بذاته وبغيره، ومحيط بكل شيء علماً، يعلم الحاضر والغائب ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[1].

يعلم الكليات والجزئيات على حد سواء: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِن مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[2].

وما من أمر يصدر في هذا الكون ـ أرضه وسمائه ـ إلا بعلمه: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾[3].

وهو قبل هذا وذاك خالق الكل وإله الجميع: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[4].

أما الله أو واجب الوجود في تفكير أرسطو فهو عقل محض لا يعقل إلا ذاته لأنه إذا عقل غيره /في نظر أرسطو/ أدى به ذلك إلى التعب والكلال، والتكثر في ماهيته وهذا نقص.

ومن ثم فإن هناك تعارضاً واضحاً بين هذين المفهومين لعلم واجب الوجود بذاته في كل من تفكير أرسطو، والدين الإسلامي. فكيف استطاع ابن سينا أن يوفق بين هذين المفهومين المتعارضين؟ وهذا ما سأتناوله في الفصل الثاني.

---

(1) سورة الحشر، آية: 22.
(2) سورة يونس، آية: 61.
(3) سورة فاطر، آية: 11.
(4) سورة الملك، آية: 14.



الفصل الثاني

رأي ابن سينا في مسألة صفة العلم الإلهي

(أ) رأي ابن سينا في مسألة صفة العلم بصورة عامة:

أشير أولاً إلى أن ابن سينا قد تناول بالدراسة والشرح والتفصيل موضوع صفة العلم الإلهي في أكثر كتبه الفلسفية، مبيناً وجهة نظره، وناقداً لرأي المتكلمين ومن نحا نحوهم محاولاً التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة.

والناظر في كتاب ابن سينا: «الشفاء» وعلى الخصوص قسم الإلهيات منه، يجد أن الشيخ الرئيس ـ بعد أن يصف واجب الوجود بمجموعة من الصفات التنزيهية ـ يأخذ في توضيح ودراسة صفة العلم الإلهي، ويخصص لهذه الدراسة الفصلين، السادس والسابع من المقالة الثامنة من كتابه المشار إليه.

وما يفعله ابن سينا في «إلهيات الشفاء» يفعله كذلك في القسم الإلهي من كتابه «النجاة» وهو ـ كما نعرف ـ مختصر الشفاء، بالإضافة إلى ذلك فإن ابن سينا لم يغفل ذكر وشرح هذه المسألة في باقي كتبه الفلسفية.

ولهذا فإن مسألة صفة العلم الإلهي تعتبر من المسائل الفلسفية التي اهتم بها ابن سينا اهتماماً كبيراً ـ كما اهتم بها غيره من المفكرين ـ، وحاول

أن يوجد حلاً مناسباً لهذه المسألة الدقيقة يرضي التفكير الفلسفي، ولا يعارض الدين، فابن سينا باعتباره فيلسوفاً مشائياً حاول ـ وبشتى السبل ـ الإبقاء على وحدة واجب الوجود، وكماله المطلق، وثباته على حالة واحدة، وباعتبار أنه مسلم متمسك بإسلامه لم يستطع التخلي عن الاعتقاد بعلم الله الكامل لهذا العالم وما يجري فيه، ولهذا نراه يتمسك بالصفتين معاً أي كونه فيلسوفاً مسلماً.

وهذا التمسك يترتب عليه السير في طريق الملاءمة والتوفيق بين الدين والفلسفة في مسألة علم الله، وهذا التوفيق يتركز أساساً في المحافظة على بساطة واجب الوجود، وشمول علمه إلى ما وراء ذاته تبارك وتعالى.

ومن ثم أخذ ابن سينا في توفيقه هذا الذي إن دل على شيء فإنما يدل على عقليته الجبارة وفكره الثاقب الذي يمتاز به.

فماذا عمل ابن سينا في مسألة صفة العلم؟ وكيف استطاع أن يوفق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة الدقيقة؟.

نظر ابن سينا في فلسفة المعلم الأول فوجد أنها تقوم على أساس أن واجب الوجود لا يعلم إلا ذاته، ولا يعلم غيره، ونظر إلى الدين الإسلامي فوجد فيه أن الله يعلم كل شيء ومحيطاً بكل شيء علماً، فرأى أنه لا مانع من متابعة أرسطو في القول أن الله يعلم ذاته لأن هذا القول لا يعارض الدين، إلا أن ابن سينا لم يقصر علم الله تعالى على ذاته فقط ـ كما فعل أرسطو ـ، وذلك لأن هذا يخالف الدين، بل راح يؤكد ـ وبكل ما يملك من جهد فكري ـ أن الله يعلم ذاته، ويعلم غيره، وعلمه بغيره لا ينافي الخصائص الفلسفية لواجب الوجود بذاته.

ومن هنا فقد بين ابن سينا أولاً: أن الأول عقل يعقل ذاته، ويلزم عن هذا أنه عاقل ومعقول في نفس الوقت، وكونه عقلاً ومعقولاً وعاقلاً لا يتكثر ولو بالاعتبار.

يقـول ابن سينا في هـذا الصدد: «وكـل ما هـو بذاتـه مجرد عن المـادة والعـوارض فهو بـذاته معقـول، والأول الواجب الـوجود مجـرد عن المـادة، وعوارض المادة، فهو بما هو هويـة مجردة عقـل، وبما يعتبـر له من أن هـويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجـردة هو عاقل ذاته، فإن المعقول هو الذي ماهيتـه المجردة لشيء، والعـاقل هـو الذي ماهيته مجـردة لشيء، وليس في شرط هـذا الشيء أن يكون هـو أو آخر، بـل شيء مطلقاً، والشيء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره (كمـا سنوضـح)، فالأول لأن له مـاهية مجـردة لشيء هو عـاقل، وبمـا ماهيتـه مجردة لشيء هـو معقول، وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل. . . . ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته»[1].

فابن سينا يبين في هذا النص وغيره أن كـل مجرد فهـو معقول لتجـرده، وبما أن الأول الحق مجرد عن المادة، وعوارض المادة فهو معقول، أيضاً فـإن الأول بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له من أن هذه الهوية هي لـذاته فهـو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته.

وإذا كان من خصائص واحد الوجود أنه قـائم بنفسه، فـلا بد أن يكـون من شأنه أن يعقل غيره وفي ذلك عقل لذاته أيضاً.

ويستمر ابن سينا في الشرح والتوضيح في مسألة أن واجب الوجـود عقل ومعقول وعاقل، وهو لا يوجب كثرة في ذاته بأي وجه كان، مستـدلاً على ذلك بقوله: «فإننا نعلم يقيناً أن لنا قوة نعقل بهـا الأشياء، فـإما أن تكـون القوة التي تعقـل هذا المعنى هي هـذه القوة نفسهـا فتكون هي بعينهـا تعقل ذاتهـا فيثبت المطلوب، أو نعقل ذلك بقوة أخرى، فتكون لنا قوتان: قوة نعقل بها الأشياء، وقوة تعقل بها هذه القوة، ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية، وتكون فينا قوى

(1) ابن سينـا، النجاة ـ القسم الثـالث ص 244، وانظر: ابن سينـا، الإشارات والتنبيهـات ـ القسم الثالث تحقيق سليمان دنيا ص 201، 202.

تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل، ولكن هذا محال.

فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر، وبهذا يتبين أنه ليس يقتضي العقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل، وكل ما هو ماهيته متجردة توجد لشيء فهو معقول، وإذا كانت هذه الماهية تعقل ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول.

فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنان في الذات، ولا اثنان في الاعتبار أيضاً.

فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة»[1].

إن ابن سينا يبين في هذا النص الفلسفي الدقيق أن الأول وهو الله تعالى عقل، وذلك لأن ذاته مفارقة للمادة من كل وجه.

ومما هو معلوم أن السبب في أن الشيء لا يعقل هو المادة وعوارضها، لا نفس وجود ذلك الشيء فإن طبيعة الوجود بما هي كذلك، وطبيعة أقسام الوجود بما هي طبيعة أقسام الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل، وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة أو في عارض من عوارض المادة، أما إذا جردنا هذه العوائق عن طبيعة الوجود، فإنها تكون عقلاً وماهية مجردة.

وهذه الماهية المجردة إذا اعتبرت من حيث هي كذلك فهي عقل، ومن حيث هي مجردة لشيء فهي معقولة.

وذات واجب الوجود مجردة فهي إذن عقل، ومجردة لذاته فهي معقولة لذاته، وباعتبار أن ذاته ماهية مجردة لذاته فهو عاقل لذاته.

وكل ذلك حسب هذا المفهوم لا يخرجه عن بساطته في الماهية، وعدم

---

(1) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ـ ص 244، 245.

تغيره، ولا يوجب تكثراً في ذاته، وهذا كله بحسب الاعتبار، فباعتبار، أنه حقيقة مجردة فهو عقل، وباعتبار أن هذه الحقيقة مجردة له وحاضرة لديه فهو عاقل، وباعتبار أن هذه الحقيقة المجردة لا تدرك إلا به فهو معقول.

والشاهد على ذلك ـ كما أشار إلى ذلك ابن سينا ـ أنك إذا عقلت نفسك فمعقولك غيرك أو أنت، فإن كان معقولك غيرك فما عقلت نفسك، وإن كان معقولك نفسك فالمعقول والعاقل واحد وهو النفس[1].

وليس يصح أن يكون عقلك لنفسك بقوة أخرى حتى يكون لنا قوتان: قوة نعقل بها الأشياء وهي النفس، وقوة أخرى نعقل بها القوة التي نعقل بها الأشياء، وذلك لأنه يؤدي إلى التسلسل وهو باطل.

وعليه فوصف الأول بأنه عاقل ومعقول لا يوجب تكثراً في الذات بأي وجه من الوجوه.

ولكن إذا كان علمه بذاته لا يخرجه عن بساطة ماهيته، فهل علمه بما سوى ذاته يوجب تغيّراً في ذاته؟، وهل الأول يعلم الكليات والجزئيات على السواء في تفكير ابن سينا؟.

إن الشيخ الرئيس يحاول الإجابة على السؤال الأول من خلال وهم قد يعرض للذهن وهو «إن كانت المعقولات لا تتحد في رأيك بالعاقل، ولا بعضها مع بعض لما ذكرت، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة»[2].

ويرى ابن سينا أن الجواب على هذا ليس بالأمر الصعب بدليل أنه أتى به بصيغة وهم وتنبيه، وذلك لأن الأول لما تعقل ذاته، وكانت ذاته علة للكثرة لزم عقلاً من تعقله لذاته تعقله للكثرة ـ لأن العلم بالعلة يوجب العلم

---

(1) انظر: ابن سينا، الرسالة العرشية ص 8.
(2) ابن سينا، الإشارات، القسم الثالث ص 202.

بـالمعلول، غير أن هـذه الكثرة التي عقلهـا ليست من مقـومـات الـذات، ولا داخلة فيها، بل هي أمور إضافية، وكثرة سلوب وهي لا تؤثـر في وحدانيـة ذاته بأي حال من الأحوال[1].

(ب) رأي ابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات:

وبماذا أجاب ابن سينا على السؤال الثاني وهـو: هل يعلم الله الكليـات والجزئيات على حد سواء؟.

ولـو فـرضنـا أن جـواب ابن سينـا كـان بـالإيجـاب فكيف يتفق علمـه بالجزئيات مع كماله المطلق وثباته وعدم تغيره في التفكير الفلسفي؟.

إن ابن سينا حاول أن يجيب على هذا كله كي يثبت أنه لا تعـارض بين كمال الله المطلق وبين علمه بالجزئيات.

وقبل بيان رأي ابن سينا في هذه المسألة الدقيقة والتي بسببها شنع عليـه الإمام الغزالي والمتكلمون عموماً، ووصموه بـالكفر ـ كمـا سيأتي ـ أقـول قبل بيـان هذه المسـألـة يحسن أن أبين مقصـود ابن سينـا من دعـواه على الـوجـه الموضوعي، ومن ثم الإشـارة إلى أوجه التنـاقض بينه وبين المتكلمين عمـوماً الذين يمثلون وجهة نظر الإسلام.

إن القـــول بـأن الله يعلم الجــزئيــات في رأي ابن سينــا ـ وغيــره من الفلاسفة ـ يتسم بصعوبات كثيرة من بينها: ـ

أولاً: ـ أن العلم الإلهي لو تعلق بالجزئيات الحادثة المتغيـرة لأدى ذلك إلى تغير في ذات الباري عـز وجل حيث إن العلوم تختلف فيمـا بينها اختـلافاً كبيراً.

---

(1) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 202، وانظر: د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفـة ص 98.

ثانياً: ـ إن العلم بالجزئيات المتشكلة لا يكون ـ في التفكير الفلسفي ـ إلا بآلة جسمانية وهذا مستحيل في حق الله سبحانه وتعالى.

وقد بذل ابن سينا مجهوداً كبيراً في إيجاد حل لمسألة علم الله بالجزئيات التي تعتبر /بحق/ من المسائل العويصة في علمي الكلام والفلسفة على السواء، بل لقد اعترف ابن سينا نفسه بذلك، واعتبر أن حلها من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة[1].

والسبب في ذلك هو أننا لا نستطيع أن نقول إن الله يدرك الجزئيات كما ندركها نحن أي بعلم ناشىء عنها، ومن حيث هي مقترنة بالزمان، فلو أدركها الله كذلك لكان منفعلاً عنها ولها تأثير فيه هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يعلمها بعد حدوثها إلا إذا كانت فيه قوة أن يعلمها قبل حصول العلم بها، مع أنه واجب الوجود من كل جهة.

وأيضاً يستحيل على الله تعالى أن يدرك الجزئيات كما ندركها نحن من حيث هي مشخصة ومقترنة بالزمان، وذلك لأن الإدراك عبارة عن صور مقررة عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين، فلو تغير ذلك المعلوم لتغيرت تلك الإضافة[2].

وباختصار فإن الله /في نظر ابن سينا/ لا يمكن أن يعلم الجزئيات لأن العلم بها يستدعي:

أولاً: أنه لو علم الجزئيات لصار الممكن واجباً لأن علمه لا ينفك بأي حال عن المعلوم، فإذا علم وجود شيء فلا بد أن يكون موجوداً، وإلا انقلب علمه جهلاً والله منزه عن ذلك.

ثانياً: أن الجزئيات تتغير وتتبدل، إذ توجد بعد أن تكن معدومة، وتعدم

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ الإلهيات جـ 2 ص 359.

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء الإلهيات جـ 2 ص 359، وانظر كذلك النجاة القسم الثالث ص 249.

بعد وجودها فهي في تغير دائم، فلو تعلق علم الله بها لزم أن يتغير علمه تبعاً لتغير الجزئيات، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم، مع أن علم الله ثابت على وتيرة واحدة، وليست له حال متجددة.

وفراراً من تلك الصعوبات التي واجهت الفلاسفة في مسألة علم الله بالجزئيات ذهب ابن سينا إلى القول إن الله تعالى يعلم الجزئيات بأسبابها بنوع كلي ليس فيه إشارة إلى وقت وزمان فيبقى عارفاً بها أزلاً وأبداً، فلا يعزب عن علمه مثال ذرة، ومع ذلك فجميع أحواله متشابهة ولا تتغير مهما فرض الأمر كذلك[1].

وبعبارة أخرى: إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة ابتداء، وإنما يعلمها عن طريق أسبابها وعللها، أي من حيث هي معقولات لا من حيث هي متغيرات زمانية وذلك لأنه يعلم ذاته والعلم بذاته هو علم بكل شيء لأنها هي العلة الأولى لجميع الأشياء، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول[2].

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، لأنه من ذاته يبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، وللكائنة الفاسدة بأنواعها أو لا، وبتوسط ذلك بأشخاصها ا هـ بتصرف»[3].

فواجب الوجود عند ابن سينا يعلم ما سوى ذاته، وهذا العلم على وجه كلي، وأن ذات واجب الوجود هي مبدأ علمه بما سواه، والعكس ليس صحيحاً بمعنى أن ما سواه مصدر علمه، ولذلك فعلمه عين ذاته، ولا يعزب عنه شيء جزئي.

---

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات القسم الثالث ص 205 وانظر كذلك: د. محمد عاطف العراقي، دراسة في مذاهب فلاسفة المشرق ـ دار المعارف القاهرة 1972 ص 207، 208.

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات جـ2 ص 359، 360.

(3) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 246.

يقول ابن سينا: «الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثال ذرة في السموات ولا في الأرض»[1].

ومن هنا فإن ابن سينا يرى أن واجب الوجود لا يجوز أن يدرك الأشياء المتغيرة الفاسدة لأنها تدرك بما هي كذلك مقارنة للمادة وعوارضها في وقت من الأوقات، وعلى صورة مشخصة من الصور، بيد أن إدراكها على هذا النحو إنما هو إدراك حسي أو تخيلي لها، وإدراكها من حيث هي محسوسة أو متخيلة إنما يكون بآلة جزئية، ولهذا كان إدراك الواجب لها ليس إدراكاً حسياً وتخيلاً، وهذا يعني أنه لا يعقلها من حيث هي فاسدة، ولا من حيث هي محسوسة أو متخيلة، أو مدركة بآلة جزئية[2]، وإنما علمه بها يتم عن إدراك عقلي، ومع ذلك فيعلم كل جزيء عن طريق هذا الإدراك.

ولكن على أي نحو يعقل الأول الموجودات؟.

يرى ابن سينا أنه يعقلها بعقله لأسبابها، إذ أن الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية، وواجب الوجود يعلم هذه الأسباب، ويعلم الأمور المطابقة لها، ومن ثم يعلم كل الأشياء بالضرورة، يعلم الأزمنة التي تفصل بينها ويعلم عوداتها فترة بعد فترة، وهذا العلم لا يمكن أن يؤدي إلى تغير في ذات واجب الوجود، لأن العلم بها إنما يكون على نحو كلي بمعنى أنه يعلمها من حيث هي أمور كلية، أي من حيث لها صفات[3].

والذي دعا ابن سينا إلى هذا القول هو محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة المهمة.

---

(1) ابن سينا، الشفا ـ الإلهيات جـ2 ص 359.
(2) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ الإلهيات جـ2 ص 359.
(3) انظر: ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 247.

فالشيخ الرئيس كان يعلم علم اليقين أن إنكار علم الله بالجزئيات أمر مخالف لما جاء في القرآن الكريم، والسنة المطهرة من الآيات والأحاديث التي تقرر بما لا يدع مجالاً للشك أن الله محيط بكل شيء علماً، لذلك رأى أن أحسن وسيلة للتوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة الدقيقة هي إرجاع العلم بالجزئيات إلى العلم بمبادىء تلك الجزئيات مضافاً إلى ذلك الفارق الكبير بين العقل الإلهي، والعقل الإنساني.

فالله يعقل الأشياء دفعة واحدة، لا عقلاً زمانياً، في حين أن الإنسان لا يعقل الأشياء إلا على التعاقب ومن خلال حركات الزمن.

فالله تعالى ـ في تفكير ابن سينا ـ مبدأ للكائنات، وهو يعلم ذاته من حيث هي مبدأ كذلك، فهو يدرك علل الكائنات التي تنتهي إليه لعلمه بذاته التي هي مبدأ لها، وكل من يعلم علل الكائنات من حيث هي طبائع فهو يدرك أحوالها الجزئية المختلفة، ويدرك الأحوال التي تحدث معها وبعدها وقبلها، ويعلم الأوقات اللازمة لحدوثها.

إذن فلا بد أن يحصل عند الباري عز وجل ـ في نظر ابن سينا ـ صورة العالم منذ الأزل وتكون هذه الصورة حاضرة عنده لا تغيب عنه، وتكون منطبعة على العالم كله ـ كلياته الثابتة، وجزئياته المتغيرة المتجددة ـ، وعلى هذا فعلم الله بالجزئيات ليس علماً زمانياً.

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر، ويجب أن يكون عالماً بكل شيء، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط»[1].

---

(1) ابن سينا، الإشارات ـ القسم الثالث ص 205.

ويعلل ابن سينا كلامه ـ أن الله يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، بل يجب أن يكون علمه بها على الوجه المقدس العالي عن الزمان/ بقوله: «فواجب الوجود لو كان علمه زمانياً، أعني زماناً مشاراً إليه حتى يعلم أن الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود، وغداً يكون موجوداً، كان علمه متغيراً، فإنه كما أن هذا الشيء غير موجود الآن ويصير موجوداً غداً، كذلك العلم به إما أن يعلم كذلك فيكون متغيراً، وإما أن يكون علمه غداً كعلمه في هذا اليوم، فلا يكون علماً، فإنه يكون محالاً أن يكون علمه غداً كعلمه هذا اليوم بل قد تغير»[1].

فواجب الوجود إذن /في تفكير ابن سينا/ يعلم الغير، وهذا العلم بالغير يكون على وجه كلي، بمعنى أنه لا ينسب إلى الله العلم بالجزئيات إلا في كونها كلية، والعلم بهذا النمط لا يحدث تغيراً في ذات واجب الوجود.

ويضرب ابن سينا مثلاً لذلك ليوضح به مقصوده في هذه المسألة، ويمكن تلخيصه فيما يلي: من المعلوم أن الإنسان إذا علم قوانين الأفلاك أدرك كل كسوف، وكل اتصال وانفصال جزئي ولكن على نحو كلي، وذلك كقوله في الكسوف الجزئي أنه سيحصل في يوم كذا في ساعة كذا ويكون بينه، وبين الكسوف السابق نسبة كذا، ويستمر زمن كذا، فهذه المعرفة الكلية بالأمور الجزئية لا توجب تغيراً في عقل العالم لأنه يتوصل معها إلى الإحاطة بجميع الكسوفات الجزئية لإحاطته بأسبابها[2].

ومن هنا فإنه يتضح جلياً أن الإنسان إذا أدرك الجزئيات عن طريق الكليات، ولم يوجب تغيراً في ذاته، فمن باب أولى واجب الوجود فإنه يعلم الأشياء وأحوالها ونتائجها إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده من غير أن يحدث تغيراً في ذاته عز وجل.

---

(1) ابن سينا، التعليقات. تحقيق عبد الرحمن بدوي ـ ص 13، 14.

(2) انظر: ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 248، والإشارات ـ القسم الثالث ص 202، 203، والشفاء ـ قسم الإلهيات ص 360، والهداية ص 267، والتعليقات ص 14، 15.

وابن سينا عندما يلجأ إلى جعل علم الله بالجزئيات عن طريق كلي، إنما فعل ذلك خوفاً من الوقوع في المحذورات التي تقدم بعضها والتي يمكن تلخيصها فيما يلي: -

1 ـ الإدراكات الجزئية يلحقها الزمان، والزمان يفيد التغير، وتغير ذات واجب الوجود محال.

2 ـ إن العلم بالجزئيات خاص بالعقل المحدود الذي يتأثر بالحوادث والمعلومات بعد وقوعها، وليس الأمر كذلك بالنسبة لعلم الله تعالى.

3 ـ إن لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة أي أنها لا تدرك إلا بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها، وأن الحضور نفسه يقتضي الجهة والمسافة، وبالتالي يقتضي التغير، وهو محال في حق الباري عز وجل.

4 ـ إن المعلومات الجزئية متعاقبة، والتعاقب يستلزم التغير، وتغير المعلوم يقتضي تغير العلم، وهو بالتالي يستتبع تغير العالم، وهو مستحيل في حقه تعالى.

5 ـ وأخيراً فإن الله روح صرف لا يدرك المحسوس بما هو جزئي، بل بما هو كلي معقول ولا يدرك المتغير مع تغيره، بل مع تجرد ماهيته وثباتها، وإدراكه للجزئيات المحسوسة يقتضي التغير في ذاته جل شأنه وهو محال.

تلك هي أهم المحاذير التي حاول ابن سينا أن يتجنبها وذهب إلى أن الله لا يمكن أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً، بل أن يكون عاقلاً لها من حيث هو مبدأ لها عالماً بأسبابها[1].

ومن هنا فإن ابن سينا لجأ إلى طريقته التي ارتضاها وهي أن الله يعلم

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 246، 247.

جميع الأشياء بوجه كلي، ويعلم الجزئيات على نحو كلي ـ ملاءمة منه بين وحدة واجب الوجود وبساطته، وثباته وعدم تغيره، وبين كونه خالقاً لهذا الكون عالماً بكل كبيرة وصغيرة فيه.

وبهذا العمل العقلي الذي قام به الشيخ الرئيس يرى أنه قد توصل إلى التوفيق بين الدين والفلسفة في مسألة علم الله تعالى، فلقد وضح أولاً ـ كما سبق أن الله باعتباره عقلاً مجرداً يعقل ذاته، وهي معقولة له، وبهذا لم يختلف مع المبادىء الفلسفية وبيّن ثانياً أن الله عالم بالغير، ولا يحدث كثرة في ذاته، وبهذا فقد حاول أن تكون أفكاره متمشية مع مبادىء الإسلام، وحتى تكون المحاولة /هذه/ ناجحة ومتمشية مع الإسلام بدون شك /من وجهة نظره/ قرر بأن الله يعلم الجزئيات أيضاً ولكن بطريق كلي.

وعلى هذا فلا تعارض بين الدين والفلسفة في هذه المسألة المهمة، وهو ما يريد أن يتوصل إليه.

وخلاصة الكلام في مسألة علم الله بالجزئيات أن ابن سينا يرى أن الجزئيات ينبغي ألا تكون موضوعاً للعلم الإلهي علماً زمانياً متغيراً، بل يلزم أن يكون على الوجه الذي لا يتغير بتغير الزمان وهو ما عبر عنه ابن سينا بما معناه: ـ

إن واجب الوجود يعلم كل شيء على نحو كلي، معللاً ذلك أنه لو كان العلم بالحوادث الكائنة والفاسدة علماً زمانياً أي مختصاً بزمان دون آخر، فيتحقق العلم بها في زمان، ولا يتحقق في زمان آخر لصار متغيراً.

ويستنتج من هذا كله أن واجب الوجود يجب أن يكون علمه بالأشياء الجزئية على نحو آخر لا يدخل تحت الزمان: أي يعلمها بأسبابها الكلية[1].

يقول ابن سينا: «ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا،

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ الإلهيات. جـ 2 ص 362.

فإنه يعقل ذاته وما توجبه ذاته، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده، لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والإسخان للحار، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود، وأنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً»[1].

هذا هو رأي ابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات، وهو ما وضحه في أغلب كتبه الفلسفية كالشفاء والنجاة والإشارات وغيرها، ففي هذه المؤلفات ما يشير صراحة، أو ضمناً إلى أن علم الله بالجزئيات لا يتم عن طريق جزئي أعني مباشرة، بل يعقلها عن طريق كلي، وهذا هو ما فهمه الإمام الغزالي من كلام ابن سينا، مما دعا الغزالي إلى توجيه نقده اللاذع إلى الفلاسفة جميعاً ـ وبخاصة الفارابي وابن سينا ـ ووصمهم بالكفر في ثلاث مسائل من بينها: مسألة عدم علم الله بالجزئيات.

وقد سار على هذا النحو من الفهم مفكرون كثيرون من بينهم الإمام الرازي شارح كتاب «الإشارات والتنبيهات» حيث يقول شارحاً لكلام ابن سينا لنص من النصوص الذي يقول فيه: «والواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً. . . إلخ»[2].

يقول الرازي: «لما فرغ (يعني ابن سينا) من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير، وكيف لا تعلم حتى لا يلزم التغير، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ـ صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ألا يكون عالماً بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان. . . . . إلخ[3].

---

(1) ابن سينا، نفس المصدر جـ2 ص 363.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث ص 205.

(3) الرازي، شرح الإشارات ص 433.

وعلى هذا الرأي جرى الطوسي شارح الإشارات أيضاً حيث يقول معلقاً على نفس النص المتقدم: «هذا الحكم كالنتيجة لما قبله، وهو إنما حصل من إيضاف قولنا واجب الوجود وليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع إلى الحكم المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير، فلا يجوز أن تتبدل صفاته على التفصيل المذكور.

ثم إن هذا الحكم يوهم مناقضته للقول بأن الكل معلول للواجب العالم بذاته ـ والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ـ، فذكر رفعاً لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال»[1].

ثم إن الطوسي يأتي باعتراض في هذا المقام ويحاول الإجابة عليه حيث يقول: ـ

«واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، إن لم يكن كلياً لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل، وإن كان كلياً ـ وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته ـ أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة.

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور، وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر، وهو أن يقال: العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، ولا يوجب الإحساس به، وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية

(1) الطوسي، شرح الإشارات ص 326.

كالحواس وما يجري مجراها، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة.

أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل، والمدرك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعاً للتغير.

فإذاً الواجب الأول، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير، بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول، ويجب أن يدركها على الوجه الثاني»[1].

هذا هو ما فهمه الطوسي من كلام ابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات ـ وبخاصة في النص الذي ورد عن الشيخ الرئيس في كتابه: «الإشارات والتنبيهات»، والذي نقلت منه طرفاً فيما مضى.

ويشير سليمان دنيا إلى أن هذا الفهم الذي فهمه هؤلاء غير متعين في النص من كلام ابن سينا، بدليل أن هناك من حاول فهم النص على خلاف ما فهمه الغزالي ومن نحا نحوه فالشيرازي مثلاً يرد على اعتراض الطوسي بقوله: «إن اعتراضه (يعني الطوسي) وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ (يعني ابن سينا) لا على مراد الشيخ كما حققناه من أن العلم بالجزئيات المتغيرة، إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً أي مختصاً بزمان دون زمان ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه في زمان آخر كما في علومنا.

وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً بأن زيداً داخل في الدار زمان كذا، وخارج منها زمان كذا بعده أو قبله ـ بالجملة الإسمية لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة، فلا تغير أصلاً لأن جميع الأزمنة كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى، أزلاً وأبداً فلا حال ولا

---

(1) الطوسي، شرح الإشارات ص 326.

ماضي ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه جل شأنه.

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة - من حيث تغيرها - لا يكون إلا بالآلات الجسمانية فممنوع، بل إنما هو بالقياس إلينا أيضاً.. اهـ بتصرف»[1].

ويرى الشيخ محمد عبده أن تفسير «الشيرازي» صاحب المحاكمات لكلام الشيخ الرئيس في مسألة علم الله بالجزئيات من أحسن الكلام في هذ الباب وهو تحقيق مذهب الفلاسفة، وأن ما أخذ من ظاهر عبارات ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام في هذا الموضوع إنما هو عدم فهم لمبنى كلامهم.

يقول الشيخ محمد عبده في هذا السياق: «وهذا الذي قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً، فرجموا ظناً بغير علم»[2].

ويزيد الإمام محمد عبده رأيه في مسألة علم الله بالجزئيات توضيحاً فيقول ما معناه: - إن الباري تبارك وتعالى يعلم الجزئيات المادية لا من طريق انعكاس صورها الخارجية في آلات له داركة، بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات ذاتها أو جزئياً آخر أو كلياً، وهذا النحو من الإدراك للماديات يسمى في لساننا بالإدراك الكلي، إذ لا يسمى الإدراك جزئياً في الماديات إلا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات على الآلات الجسمانية حتى يمتنع فرض الإشتراك فيه[3].

---

(1) انظر: الشيخ محمد عبده، حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ضمن كتاب الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، تحقيق د. سليمان دنيا، الحبي، القاهرة 1958 - القسم الثاني ص 353، 354 وقارن ذلك د. سليمان دنيا، التعليق على كتاب تهافت الفلاسفة ص 210، 211.

(2) محمد عبده، حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ص 354.

(3) انظر: حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ص 356، 357.

وعلى هذا فالفلاسفة المسلمون لا يستحقون التكفير ـ في نظر الإمام محمد عبده ـ، وذلك لأنهم أثبتوا علم الله بجميع الكليات والجزئيات غاية ما فيه أن إثباتهم لعلم الله بالجزئيات كان على غير الوجه الذي عليه علومنا، وهذا لا ضير فيه[1].

يفهم مما تقدم أن هناك رأيين لمعرفة رأي ابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات ـ وبخاصة في تفسير نصوصه من خلال كتابه: «الإشارات».

الرأي الأول: هو ما ذهب إليه الإمام الغزالي، والرازي، والطوسي شارحاً الإشارات وغير هؤلاء من علماء الكلام، وهو أن ابن سينا يرى أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هي كذلك، بل يعلمها من طريق كلي مقدس عن الزمان، وبهذا فقد أنكر أمراً معلوماً من الدين بالضرورة، ويستحق أن يوصف بالكفر في رأي الإمام الغزالي.

أما الرأي الثاني فهو ما ذهب إليه «الشيرازي» صاحب «المحاكمات»، وجرى عليه الشيخ محمد عبده وبعض المفكرين، وهو أن الغزالي ـ ومن تابعه ـ لم يفهم كلام الشيخ الرئيس وفسره على ظاهره.

وعلى هذا الرأي فإن ابن سينا لا يجوز أن يوصف بالكفر في هذه المسألة لأنه لم ينف عن الله العلم بالجزئيات، وإنما الذي نفاه هو العلم بالجزئيات على ما هو عند بني الإنسان وهذا لا يعد إنكاراً لأمر معلوم من الدين بالضرورة.

ومن هنا فإن ثمة رأيين حاولا أن يفسرا كلام ابن سينا، وهما على ما يظهر متباينان.

والأقرب للصواب من وجهة نظري هو ما ذهب إليه الإمام الغزالي وعلماء الكلام من أن ابن سينا يرى أن الله يعلم الأشياء الجزئية المتغيرة عن

(1) نفس المصدر ص 357.

طريق كلي، ولا يعلمها جزئية من حيث هي كذلك، وأن هذا الفهم واضح من خلال نصوصه المتعددة في أغلب مؤلفاته الفلسفية.

ويؤيد هذا ما ذهب إليه ابن رشد، وهو كما نعرف خصماً للغزالي في كتابه: ـ «تهافت التهافت» من أن الغزالي قد أصاب في فهم مذهب ابن سينا حيث أنه يقرر أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات[1].

وحاصل هذه المسألة الدقيقة أن ابن سينا في بحثه لموضوع العلم الإلهي حاول التوفيق بين التراث الأرسطي، والدين الإسلامي بمعنى أنه حاول أن يوفق بين القول بأن الله يعقل ذاته، وبين القول بأن الله يعقل الموجودات، وكان بحثه لهذه المسألة مرتبطاً بالتمييز بين الإدراك العقلي، والإدراك الحسي، مفرقاً بين الثابت والمتغير، بين ما لا يداخله الزمان، وما يداخله الزمان.

فالله في تفكير ابن سينا يعلم الجزئيات على وجه كلي يجل عن الزمان والدهر، وهو في الوقت نفسه علم ناشىء عن الذات الواجبة، لا عن الأشياء نفسها، وجعل إدراكها بصفات كلية لا تنطبق في الخارج إلا على جزئي، وبهذا التفسير يكون قد اقترب من التفكير الفلسفي، وعندما حاول تفسير النصوص الدينية جعل الله يعلم الأشياء الجزئية بطريق غير مباشر أي بواسطة ـ أياً كانت هذه الوساطة ـ.

وبهذا التوفيق والملاءمة بين الدين والفلسفة في هذه المسألة يكون قد خرج عن مفهوم علم الله الحقيقي عند كافة المسلمين كما جاء في القرآن الكريم.

والذي دفع بابن سينا إلى هذا الرأي الخطير في هذه المسألة المهمة هو التخفيف من آراء بعض الفلاسفة الذين يجلهم والذين ذهبوا إلى أن واجب

---

(1) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت ص 276.

الوجود بذاته لا يعلم إلا نفسه[1]، بالإضافة إلى ذلك فإن ابن سينا يريد أن يبعد الله جل جلاله عن كل تغير في ذاته من قريب أو بعيد.

ولا يفوتني ـ إتماماً لهذا الموضوع المهم ـ أن أتعرض لرد الغزالي على الفلاسفة الذين نفوا عن الله العلم بالجزئيات ويقصد بهم ـ الفارابي وابن سينا ـ والثاني منهما على وجه الخصوص لأنه هو الذي أوضح هذه المسألة وشرحها وأطال في شرحها.

فإذا كان المعلم الثاني في بحثه لمسألة العلم الإلهي كان بحثاً مركزاً وموجزاً في أغلب الأحيان فإن ابن سينا قد زاده توضيحاً وبياناً في أغلب مؤلفاته.

كما لا يفوتني أيضاً رأي ابن رشد في مسألة علم الله تعالى ورده على الإمام الغزالي، وفي حديثي التالي سأتناول بحث هاتين المسألتين، مبتدئاً بالمسألة الأولى منهما وهي: ـ صفة العلم الإلهي بين الغزالي وابن سينا التي ستكون موضوع الفصل الثالث.

* * *

---

(1) انظر: د. محمد عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ص 207.

الفصل الثالث

صِفَةُ العِلْمِ الإلهيّ بَيْنَ الغَزَالي وابن سِينا

من نافلة القول إن موضوع صفة العلم الإلهي يعتبر من الموضوعات المهمة والدقيقة التي دار حولها الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين، بل وبين المتكلمين أنفسهم، فكل فرقة أخذت مذهباً معيناً يختلف بصورة أو بأخرى عن بقية الآراء في تلك المذاهب، ويطول بي البحث لو تتبعت تلك الآراء جميعها.

ولكني رأيت أن أكتفي بالأهم من تلك الآراء، وأقصد بذلك رأي حجة الإسلام الإمام الغزالي ورده على الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا.

وإنما اخترت رد الإمام الغزالي على ابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات لسببين مهمين في نظري: -

السبب الأول: - أن الإمام الغزالي قد اعتنى بالرد على الفلاسفة، وبين تهافت آرائهم الفلسفية وتناقضها، وألف في ذلك كتابيه المشهورين: -

«مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة»، فالأول منهما سرد فيه أقوال الفلاسفة بالتفصيل، ناقلاً لآرائهم كما هي دون تعليق، والثاني منهما هدم فيه آراءهم بالحجج والبراهين.

ومن المعلوم أن الفلاسفة الذين يقصدهم الغزالي، ورد عليهم في كتابه

سالف الذكر هما الفارابي وابن سينا لأنهما الممثلان الحقيقيان للفكر اليوناني عند المسلمين، وهما اللذان يمكن أن يتأثرا أكثر من غيرهما بالفكر اليوناني بشكل أو بآخر.

السبب الثاني: أما السبب الثاني الذي حملني على اختيار رد الإمام الغزالي على ابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات فهو أن الغزالي يعتبر من المتابعين للمتكلمين وعلى الأخص منهم «الأشاعرة» فإذا أتيت برأي الإمام الغزالي في هذه المسألة فكأنما تعرضت لمذهب الأشاعرة الذي يمثل التراث الديني الإسلامي أي أنه مذهب أهل السنة والجماعة.

بالإضافة إلى هذين السببين فإن رد الإمام الغزالي على الفلاسفة ـ وبخاصة في هذه المسألة ـ كان رداً مقنعاً قاطعاً لحججهم ـ من وجهة نظري ـ كما سيأتي ذكره فيما بعد ـ.

ومن المعلوم أن الغزالي قد وصم الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: قولهم بقدم العالم.

المسألة الثانية: قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات.

المسألة الثالثة: قولهم بأن الحشر للأرواح لا للأجساد.

أي أن الغزالي قد ذكر في كتابه: «تهافت الفلاسفة» عشرين مسألة من المسائل التي تعرض لها الفلاسفة بالبحث، وحاول بكل جهده أن يبطل بعضها وأن يعجزهم في الباقي منها.

والمسائل الثلاث الأول هي التي كفر الفلاسفة بسببها في نظر الغزالي، ومن بينها مسألة عدم علم الله بالجزئيات.

لقد تعرض الإمام الغزالي لهذه المسألة في كثير من مؤلفاته، متابعاً بذلك رأي الأشاعرة الذين يرون أن علم الله شامل للكليات والجزئيات على حد سواء، إذ أن الله محيط بكل شيء علماً.

والناظر في مؤلفات الغزالي الكلامية يرى أنها على غرار مؤلفات علماء الكلام وعلى وجه الخصوص الأشاعرة منهم.

فالغزالي في كتابيه: ـ «الاقتصاد في الاعتقاد»، و«قواعد العقائد» مثلاً نراه بعد أن يثبت وجود الله تعالى، ووحدانيته، ينتقل إلى بيان الصفات الإلهية كالقدرة والإرادة والحياة.. إلخ، شارحاً كل صفة على حدة، ومستدلاً على إثباتها بالدليلين النقلي والعقلي حتى إذا ما وصل إلى صفة العلم يذهب إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودة والمعدومة، ومحيط بكل شيء علماً لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض.... إلخ[1].

ويدلل على أن الله عالم بذاته وصفاته بأن الله إذا كان عالماً بغيره كان بذاته وصفاته أعلم.

كما يستدل على أن الله عالم بغيره، مبيناً أولاً أن هذا الغير هو من مصنوعات الله وأفعاله، وهذه المصنوعات والأفعال صنعها متقن وفعلها محكم، وكل صنع متقن، وفعل محكم يدلان على علم صانعهما[2].

يقول الغزالي: «فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب، ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيها في استرابته، فإذاً قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره»[3].

كما يستدل الغزالي بالآيات القرآنية التي تدل على أن الله عالم بجميع مخلوقاته، كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[4].

ويرى الغزالي أن معلومات الله لا تشبه معلومات الإنسان بأي حال من

---

(1) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد تحقيق د. عثمان عيش مطبعة دار الاتحاد العربي للطباعة 1973 ص 182.

(2) انظر: نفس المصدر ص 182.

(3) انظر: نفس المصدر ص 182، 183.

(4) سورة الملك، آية: 14.

الأحوال، وذلك لأن معلومات الله ليس لها نهاية، بينما معلومات الإنسان لها حدود ونهاية.

وهكذا نرى أن الإمام الغزالي قد أثبت أن علم الله شامل للكليات والجزئيات، فالله عز وجل عالم بكل كبيرة وصغيرة في هذا الكون، موضحاً ذلك توضيحاً كاملاً وبخاصة في كتابه: «إحياء علوم الدين» حيث يقول بخصوص هذه المسألة ما ملخصه: ـ إن الله عالم بجميع المعلومات محيط علمه بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السموات لا يعزب عن علمه مثال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذر في جو الهواء، ويعلم السر وأخفي، ويطلع على هواجس الضمائر، وحركات الخواطر، وخفيات السرائر يعلم بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً في أزل الأزل، لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال. . . . . . . إلخ[1].

وباختصار فإن الغزالي متفق تمام الإتفاق مع مذهب أهل السنة والجماعة «الأشاعرة» الذين يرون أن الله محيط بكل شيء علماً كما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، حتى استحق لقب: «حجة الإسلام»، وهو أعلى لقب يمنح لعالم مسلم في ذلك الوقت.

موقف الغزالي من الفلاسفة في مسألة علم الله بالجزئيات:

فإذا كان هذا هو رأي الإمام الغزالي في هذه المسألة المهمة فلا غرابة في توجيه نقده اللاذع للفلاسفة الذين أنكروا علم الله بالجزئيات.

وهذا ما فعله الغزالي معهم فعلاً، فقد توجه إليهم بالنقد الجريء، والتشهير بهم ورميهم بأشنع الشناعات وهو الكفر، وخصص للرد عليهم كتابه

(1) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين مطبعة الحلبي القاهرة 1939 جـ 1 ص 114، 115.
وكذلك قواعد العقائد تحقيق سعيد زايد القاهرة 1960 ص 13.

الذائع الصيت: «تهافت الفلاسفة» الذي عرض فيه مذهب الفلاسفة ـ ويخص منهم بالذكر الفارابي وابن سينا ـ عرضاً وافياً، مرتباً لأدلتهم ترتيباً دقيقاً حتى يخيل للناظر في هذا الكتاب لأول وهلة أنه صاحب هذه النظرية أو تلك، وذلك كي يتسنى له الرد عليهم الرد المقنع القاطع لحججهم المبطل لشبههم، وهذه عادة حجة الإسلام الإمام الغزالي دائماً لا يرد على رأي أو مذهب حتى يدرسه جيداً ليطلع على حقيقته، وفي ذلك يقول الغزالي:

«وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً...»[1] إلى أن يقول: «فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه، والإطلاع على كنهه رد في عماية»[2].

ومن هنا فإن الغزالي درس كل مسألة من المسائل الفلسفية التي تعرض لها في كتابه «تهافت الفلاسفة» دراسة وافية ومفصلة.

فبالنسبة لمسألة علم الله تعالى الشامل نراه قد خصص لها الكثير من الصفحات في كتابه السالف الذكر، إذ نراه في المسألة السادسة منه يعرض لرأي الفلاسفة بعد حديثه عن رأي المعتزلة في الذات والصفات، ويفرق بين رأي ابن سينا الذي يذهب فيه إلى أن الله تعالى يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب العلم بها تغيراً في ذات الباري عز وجل، وبين القول بأن الله لا يعلم إلا نفسه احترازاً عن لزوم الكثرة.

وفي هذا يقول الغزالي ـ متحدياً الفلاسفة حيث أنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات ـ يقول: «ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع

---

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال. تقديم د. عبد الحليم محمود دار النصر للطباعة 1972 ـ ص 126.
(2) نفس المصدر ص 126.

ما يثبتونه إلى نفس الذات، فإنهم أثبتوا كـونه عـالماً، ويلزمهم أن يكـون ذلك زائداً على مجرد الوجود فيقال لهم: أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته؟.

فمنهم من يسلم ذلك، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته»[1].

يبدأ الغزالي موقفه من الفلاسفة الذين يقولون بأن الأول لا يعلم إلا ذاته وعلى رأسهم «أرسطو»، فيبين أن مذهب هؤلاء يؤدي إلى القـول بأن معلولات الله أفضل منه، إذ الملك والإنسان، وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبـدأه ويعرف غيره، والأول لا يعرف إلا نفسه فهو ناقص بالإضافـة إلى آحاد النـاس فضلاً عن الملائكة، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أخر سواها.

ولا شك في أن العلم شرف، وأن عدمه نقصان[2].

ثم إن الغزالي يوجه نقده الشديد لابن سينا على وجه الخصوص، مركزاً على نصوصه التي ذكرها في مؤلفـه: «الشفاء» بعنـوان: «في نسبة المعقـولات إليه، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة، وأن لـه البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتنـاهي، وفي تفصيل حـال اللذة العقلية»[3].

يقول الغزالي رداً على ابن سينا: «فأين قولهم إنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم، وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية لـه، ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم، ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه؟!

ويتعجب العاقل من طائفة يتعمقـون في المعقولات بـزعمهم، ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم لـه أصلاً بمـا يجري في العـالم، وأي فرق بينـه وبين الميت ـ تعالى الله عمـا يقول الـظالمون علواً

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 176، 177.
(2) نفس المصدر ـ ص 181.
(3) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ قسم الإلهيات جـ 2 ص 362.

كبيراً ـ إلا في علمه بنفسه!! وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره!! وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الإطناب والإيضاح»[1].

هذا هو موقف الغزالي من الفلاسفة الذين يرون أن الأول لا يعلم إلا نفسه، والمقصود هو أرسطو بطبيعة الحال، غير أن الغزالي يحاول دائماً أن يكون رده على الفارابي وابن سينا، لأنهما هما اللذان نقلا آراه وشرحاها شرحاً وافياً، وتأثرا بها في قليل أو كثير حسب ما يفهم من كلام الغزالي.

أما موقفه من الفريق الآخر، وهو الذي يذهب إلى أن الأول يعلم ذاته وغيره ولكن ليس بإطلاق، وهو ما جرى عليه الشيخ الرئيس في فترة متأخرة، فإن الإمام الغزالي قد أفاض في نقده وتجريحه، لأن هذا المذهب في نظر الإمام يمثل خطورة كبيرة على الإسلام.

فإذا كان الفريق الأول وهو الذي يصرح بأن الأول لا يعلم إلا نفسه ظاهر الافتضاح ـ حسب تعبير الغزالي ـ، فإن الفريق الثاني ـ والمقصود به الفارابي وابن سينا ـ حاول التستر حول المعاني والألفاظ.

ولهذا فإن الغزالي وجه كل سهام نقده إلى آراء هذا الفريق في مسألة عدم علم الله بالجزئيات بالطريق المباشر ـ إن صح التعبير ـ.

ومن هنا فإن الغزالي وجه نقده إلى ابن سينا ـ ومن نحا نحوه ـ فيذكر أنه إذا كان علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها هو غير علمه بنفسه، فقد أثبتوا حينئذ كثرة، ونقضوا القاعدة المشهورة عندهم، وإن كان هذا العلم هو عين العلم بنفسه وعين ذاته، فلم يتميزوا عمن يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته، ومن قال ذلك سفه في عقله.

فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته أثبت كثرة لا محالة[2].

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 181، 182.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 177.

فالغزالي هنا ـ كما نرى ـ يعجز فلاسفة المسلمين في مسألة قولهم إن الله يعلم ذاته وغيره بوجه كلي، ولا يحدث كثرة ولا تغيراً في ذاته.

ثم إن الغزالي يأتي بعد ذلك لشرح مذهب هؤلاء الفلاسفة وبخاصة منهم ابن سينا وذلك كي يتسنى له الرد عليهم، ممثلاً لمذهبهم بمثال كسوف الشمس لبيان رأيهم في مسألة علم الله بالجزئيات، وهو نفس المثال الذي ذكره ابن سينا في أغلب كتبه الفلسفية ليشرح به وجهة نظره في هذه المسألة[1]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الإمام الغزالي كان فاهماً لآراء الفلاسفة فهماً دقيقاً، راداً عليهم بنفس دليلهم الذي تمسكوا به.

يقول الغزالي في هذا الصدد: ـ «إن الشمس تنكسف بعد أن لم تكن مكسوفة، ثم تنجلي فتحصل لها ثلاثة أحوال: أي الكسوف حال العدم، ثم انتظار الوجود (المستقبل) حال العدم، وكونه كان من قبل (الماضي) حال فيها موجود (الحاضر).

ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ثلاثة علوم مختلفة: ـ

فإننا نعلم أولاً: أن الكسوف معدوم وسيكون، وثانياً: أنه كائن، وثالثاً: أنه كان وليس كائناً الآن.

وهذه العلوم الثلاثة ـ في رأي الفلاسفة ـ متعددة ومختلفة، وإذا تعاقبت على المحل فإن هذا يؤدي إلى تغير الذات العالمة، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وتغير العلم يوجب تغير العالم لا محالة، والتغير على الله محال»[2].

وعلى هذا الأساس سار الإمام الغزالي في بيان وتوضيح رأي ابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات.

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ قسم الإلهيات جـ 2 ص 360، 361، وانظر أيضاً كتاب الهداية ص 267، وكذلك: كتاب التعليقات ص 14، 15.
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 206، 207.

يقـول الغـزالي: «ومـع هـذا زعـم (يعني ابن سينـا) أنـه يعلم الكسـوف وجميـع صفاتـه وعوارضـه، ولكن علماً هـو متصف بـه في الأزل والأبـد، ولا يختلف مثـل أن يعلم مثلاً: أن الشمس مـوجودة، وأن القمـر موجـود فـإنهمـا حصلا منه بوساطـة الملائكـة التي سموهـا بإصطـلاحهم: ـ «عقولاً مجـردة»، ويعلم أنها تتحرك حركات دوريـة. . .»[1] إلى أن يقول: ـ «وهكـذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه، ولا يعزب عن علمه شيء، ولكن علمـه بهذا قبـل الكسوف، وفي حال الكسوف، وبعد الإنجـلاء على وتيرة واحـدة لا يختلف، ولا يوجب تغيراً في ذاته»[2].

وهكذا يستمر الإمام الغزالي في سـرد أقوال الفـلاسفة أو بـالأحرى آراء ابن سينا سرداً ينبىء على أنه درس منهجهم دراسة وافية وبكل دقة.

ويمكن تلخيص كلام الغزالي عن آراء الفلاسفة في هذه المسألة المهمة على الوجه الآتي: ـ الفلاسفة يعتقدون بأن الكل معلوم لله تعالى علمـاً واحداً متنـاسباً لا يؤثـر فيه الـزمان حتى لا يـوجب التغير في ذات الأول تعـالى، ومـا يعتقده الفلاسفة في الزمان يعتقدونه أيضاً في المادة والمكان كأشخاص الناس والحيوانات، فالعلم بهما ـ في نظرهم ـ يجب أن يكون كليـاً، أو جزئيـاً ولكن على نحـو كلي، فمثلاً العـوارض الخاصـة بعلي ومحمد من أفـراد الإنسان لا يعلمهـا الله، وإنما يعلم الإنسـان من حيث هـو إنسـان بعلم كلي، بمعنى أنـه يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي، وذلك لأن العوارض الخـاصة بشخص معين قد تختلف بينه وبين أي فرد آخر، فشخص محمد مثلاً إنمـا يتميز عن شخص علي بالحسن لا بالعقل[3].

وإذا كان الله عقلاً خالصاً في نـظر الفلاسفـة فهو لا يعلم عـوارض علي

---

(1) نفس المصدر ص 207.

(2) نفس المصدر ص 207.

(3) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 207، 208:

ومحمد مثلاً لأن هذا العلم يؤدي إلى تغير في ذاته عز وجل.

هذا هو عرض الإمام الغزالي لآراء الفلاسفة في مسألة علم الله بالجزئيات ذكرته بإيجاز كي نعرف ـ فيما بعد ـ رده عليهم وذلك من واقع كتابه: ـ «تهافت الفلاسفة». وأول شيء ينبهنا إليه الغزالي هو أن رأي هؤلاء الفلاسفة تترتب عليه نتائج خطيرة تتصل بالدين اتصالاً مباشراً، إذ أنه سيترتب عليه أنه لا فائدة من الطاعة، ولا خوف من المعصية، حيث أن الله في نظر الفلاسفة ـ حسب ما تقرر عندهم من عدم علم الله بالجزئيات ـ لا يعلم بإيمان زيد من الناس ولا بكفره، لأن هذه الأحوال المتجددة من الكفر أو الإيمان لا يعلم الله بها!! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

يقول الإمام الغزالي في هذا المعنى: «وهذه قاعدة اعتقدوها، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية، إذ مضمونها أن زيداً مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه فإنه شخص، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنما يعرفُ كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً، لا مخصوصاً بالأشخاص»[1].

وبعد أن شرح الغزالي مذهب الفلاسفة في هذه المسألة الدقيقة، موضحاً أن آراءهم قد أدت بهم إلى نتيجة خطيرة تمس إيمان المسلم، بعد كل هذا توجه إليهم بالنقد والإبطال لآرائهم تلك، معترضاً عليهم من وجهين: ـ

الوجه الأول: ـ يعترض الغزالي على الفلاسفة الذين أنكروا علم الله بالجزئيات قائلاً لهم: ـ بم تنكرون على من يقول إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 208، 211.

سيكون، وهو بعينه عند الوجود علم بأنه كـائن، وهو بعينـه بعد الإنجـلاء علم بالانقضاء؟، وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم، فـلا توجب تغيـراً في ذات العالم، فـإن ذلـك ينـزل منـزلـة الإضـافـة المحضة، فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك، فتتعاقب عليه الإضافات والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك[1].

وهكـذا فإن الغـزالي ـ ممثلاً لمـذهب أهـل السنـة ـ يخلص إلى نتيجـة مهمة وهي أن التغير في الإضافات لا يوجب تغيراً في الذات.

فكون الله عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات الله عـز وجل ـ كما يدعي الفلاسفة ـ.

ويجيب الغزالي على الفلاسفة الذين يجعلون من الضرورة بمكان إثبات العلم بـالكـون الآن، والانقضـاء بعـده تغيـر يجيب بقـولـه: من أين عـرفـوا ذلك؟.

فلو خلق الله تعالى علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس، وأدام هـذا العلم ولم يخلق لنـا علمـاً آخـر، ولا غفلة عن هـذا العلم لكنـا عنـد طلوع الشمس عـالمين ـ بمجرد العلم السـابق ـ بقدومـه الآن، وبعده بـأنـه قـدم من قبـل، وكان ذلـك العلم الـواحـد البـاقي كـافيـاً في الإحـاطـة بهـذه الأحـوال الثلاثة[2].

الوجه الثاني: ـ أما الوجه الثاني الذي اعترض به الغزالي علَى الفلاسفة في مسألة عدم علم الله بالأشياء الجزئية، فقد وجهه إليهم على هيئة تسـاؤلات قائلاً لهم: وما المانع على أصلكم ـ يعني الفلاسفة ـ من أن يعلم هذه الأمـور

---

(1) انظر، الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 213.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 214.

الجزئية وإن كان يتغير؟! وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب «جهم» من المعتزلة إلى أن علومه بالحوادث حادثة، وكما اعتقدت «الكرامية» من عند آخرهم أنه محل للحوادث، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم إلا من حيث أن المتغير لا يخلو عن التغير، وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم.

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم، وأنه لا يخلو عن التغير، فإذا عقلتم قديماً متغيراً فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد[1].

ثم إن الإمام الغزالي يرى أن قول الفلاسفة المشار إليه آنفاً يؤدي إلى اختلاف ذات الباري عز وجل تبعاً لاختلاف الذوات المعقولة، إذ من المسلم به عندهم أنه يعلم الكليات، واختلاف هذه الكليات بعضها مع بعض لا شك فيه، إذ الحيوان المطلق مثلاً غير الجماد المطلق، والإنسان المطلق غير الجمل المطلق.

وهكذا تختلف الكليات باختلاف ذواتها، فكيف مع هذا يكون العلم واحداً؟! بل وكيف تكون الذات واحدة وهي عين هذه المختلفات، إذ العقل غير المعقول، والعلم غير المعلوم؟.

إذاً فلأن يرتكب الفلاسفة ـ في نظر الغزالي ـ القول بإحاطة العلم الواحد بالجزئيات التي تنقسم أحوالها إلى الماضي والمستقبل والحال أسلم عاقبة، وأقرب معقولية من القول بإحاطة العلم بتلك الكليات المختلفة، إذ التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان.

ثم إنه إذا لم يوجب العلم بالكليات المختلفة تعدداً، فأولى أن لا يوجبه العلم بتلك الجزئيات المنقسمة[2].

---

(1) انظر: نفس المصدر ص 215.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ـ المسألة الثالثة عشر ص 214، 215.

إلى هذا الحد فإن الإمام الغزالي أبطل حجج الفلاسفة ـ أو بالأحرى حجج ابن سينا ـ التي تمسك بها في مسألة عدم علم الله بالجزئيات إلا على نحو كلي ـ مبيناً أن آراء هؤلاء الفلاسفة آراء باطلة، ويجب تكفيرهم بسببها لأنهم أنكروا أمراً معلوماً من الدين بالضرورة. هذا هو ما يفهم من كلام الغزالي في هذه المسألة المهمة من واقع كتابه: ـ «تهافت الفلاسفة».

ورأيه في مؤلفه هذا لا يختلف ـ من وجهة نظري ـ مع ما جاء في كتبه الأخرى التي تتميز بأنها كتبت لطبقة خاصة، كالمضنون الكبير، والمضنون الصغير، والمعارف العقلية كما لا يختلف أيضاً مع باقي كتبه في العقائد: مثل الاقتصاد في الاعتقاد، وإلجام العوام عن علم الكلام، وإحياء علوم الدين وغيرها.

أما ما أشار إليه بعض المؤلفين[1] الذين كتبوا عن الغزالي وفلسفته من أن الإمام الغزالي ينفي الصفات عن ذات الباري عز وجل انطلاقاً من شرحه لنص ورد في كتاب الغزالي «المضنون الكبير» الذي يقول فيه: ـ «يتخيل بعض الناس كثرة في ذات الله تعالى من طريق تعدد الصفات «المشبهة»، وقد صح قول من قال في الصفات: لا هو ولا غيره، وهذا التخيل يقع من توهم التغاير، ولا تغاير في الصفات.

مثال ذلك أن إنساناً يعلم صورة الكتابة وله علم بصورة «بسم الله» التي تظهر تلك الصورة على القرطاس، وهذه صفة واحدة، وكما لها أن يكون المعلوم تبعاً لها، فإنه إذا حصل العلم بتلك الكتابة ظهرت الصورة على القرطاس بلا حركة يد وواسطة قلم ومداد فهذه الصفة من حيث أن المعلوم انكشف بها يقال لها علم، ومن حيث أن الألفاظ تدل عليها يقال لها كلام، فإن الكلام عبارة عن مدلول العبارات، ومن حيث أن وجود المعلوم تبع لها يقال لها القدرة، ولا تغاير هنا بين العلم والقدرة والكلام فإن هذه صفة واحدة

(1) ومن هؤلاء د. عبد الرحمن بدوي في كتابه: «مؤلفات الغزالي ط القاهرة 1961. ـ ص 154.

في نفسها، ولا تكون هذه الاعتبارات الثلاث واحدة»[1].

يظهر من هـذا النص أن الغزالي لا ينفي الصفـات عن ذات الباري عـز وجل بل يثبتهـا كما فعـل «الأشاعـرة» والذي نفـاه الغزالي هـو الكثرة والتغـاير والتشبيه والتجسيم. فعباراته تدل على أنه اتخذ موقفاً وسطاً في مسألة الصفات كما فعل الأشاعرة بمعنى أن الصفات ليست هي الذات ولا غيـرها، كمـا تدل أيضاً على أنه ينفي التجسيم والتشبيه في حق المولى عز وجل.

وباختصار فإن الغزالي من خلال أغلب كتبه الفلسفية والدينية موافق لمـا سار عليه أهل السنة والجماعة في جميع المسائل التي عالجها في مؤلفاته.

وأكبر دليل على ذلك هو ما قام به من النقد والتجريح لمذهـب الفلاسفة في مسـألة عـدم علم الله بالأشيـاء الجزئيـة وغيرهـا من المسائـل المهمة التي تعرض لها في كتابه «تهافت الفلاسفة».

وإتماماً لمسـألة صفـة العلم الإلهي أوجـز أيضـاً رأي ابن رشد في هـذه المسألة الدقيقة لنرى كيف رد على الغزالي والمتكلمين عموماً.

* * *

---

(1) الغـزالي، المضنون الكبير ط القاهـرة 1303 هـ ص 11. وقارن ذلـك: د. عبد الرحمن بـدوي، مؤلفات الغزالي، مطابع دار القلم 1961 ص 154، 155.

الفصل الرابع

رأي ابن رُشد في صِفَة العِلم الإلهيّ

قام فيلسوف قرطبة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت 595 هـ) بحملة عنيفة ضد الإمام الغزالي وكتابه: «تهافت الفلاسفة»، وألف ضده كتابه المشهور: «تهافت التهافت».

والذي ينبغي أن أذكره من خلال هذا الكتاب هو رد ابن رشد على الغزالي في مسألة علم الله بالجزئيات لأنها هي المسألة الدقيقة التي كثر حولها الجدل والنقاش من خلال مؤلفات ابن رشد والغزالي على حد سواء.

والناظر في فلسفة ابن رشد يرى أن صفة العلم الإلهي هي إحدى المسائل الرئيسة في فكر فيلسوف قرطبة.

وهو يحرص دائماً على إثبات صفة العلم لله تعالى كما أثبتها أهل السنة حيث يتابع الأشعرية والماتريدية في إثبات الصفات لله تعالى على وجه العموم[1].

وفيما يتعلق بصفة العلم بخاصة فإن ابن رشد يدلل على إثباتها ـ كما فعل قبله الأشاعرة بالدليلين النقلي والعقلي.

(1) انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مطبعة الجمالية القاهرة 1910 ص 53، 54.

فالعلم صفة قديمة عنده، كما هي عند المتكلمين جميعاً.

ويستدل عليها من القرآن الكريم، وكل ذلك موافق لما جاء به الإسـلام وهذا ما يحرص عليه ابن رشد عند مخاطبته لجمهـور العامـة من الناس، ومن هنا فإنه يعيب على المتكلمين تعمقهم في بحث معاني هذه الصفات ويرى أن أدلة المتكلمين في أغلبها أدلـة غير متمشيـة مع الشـرع الحكيم، وغير مقنعـة أيضاً، ولذلك وصفهم بالمبتدعين في الدين، ويرى أنه من البدع التي ابتدعها المتكلمون هي أن يشغل النـاس أنفسهم بمعرفـة ما إذا كـان الله يعلم الأشياء بعلم قديم؟.

وهـذا يرجـع في الحقيقة عنـده إلى أن المتكلمين يقارنـون بين علم الله وعلم الإنسان أي قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو ما يسمى عنـد المتكلمين بقياس الغائب على الشاهد، الذي أثبت ابن رشد فساده[1].

وإذا كان الفلاسفة المسلمون يـرون أن الله لا يعلم الأشياء الجـزئية إلا على نحو كلي، وتصدى لهم الغـزالي بمثل مـا تقدم من النقـود والردود، فـإن هـذا في نظر ابن رشـد يرجـع أولاً وقبل كـل شيء إلى أن خصـوم الفـلاسفـة ـ ويقصـد بذلـك الغزالي ـ أخـطأوا في ردهم ونقـدهم حيث أنهم عجـزوا عن معرفة الفارق العميق بين العقل الإلهي، والعقل الإنساني.

يقول ابن رشد في هذا المعنى: ـ «أما ما شنعوا بـه من أن المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته، فهو جاهل بجميع ما خلق، فإنما كـان يلزم ذلك لـو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غيـر الموجـودات بإطـلاق، وإنما الـذي يضعون (أي الفلاسفة) أن الـذي يعقله من ذاته هـو الموجـودات بأشـرف وجود، وأنـه العقل الذي هو علة للموجودات، لا بأنه يعقل المـوجودات من جهـة أنها علة لعقله كالحال في العقل منا، فمعنى قولهم (أي الفلاسفة) إنه لا يعقل ما دونـه

(1) انظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال مطبعة الجماليـة القاهـرة سنة 1910 ص 28، 29.

من الموجودات، أي أنه لا يعقلها بـالجهة التي نعقلهـا نحن بها، بـل بالجهـة التي لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه ا هـ ملخصاً»[1].

وابن رشـد هنا يـرى أن للمـوجـود وجـودين: وجـوداً أشـرف، ووجـوداً أخس، والوجود الأشرف هو علة للوجود الأخس.

وهذا ما يعنيه الفلاسفة بقولهم إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها والفاعل لها[2].

ومن هنـا فإن الإمـام الغزالي لم يفهم مـراد الفلاسفـة في هذه المسـألة ـ في رأي ابن رشـد ـ الـذي يقــرر في أكثر من مـوضـع في كتبـه أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين لم ينكـروا علم الله بالجـزئيات وإنمـا أنكروا العلم الشبيـه بعلم الحوادث، وهو العلم المعلول للموجودات[3]، وذلـك لأن العلم المعلول للموجودات هو الذي يؤدي إلى حـدوث التغير في العلم، أمـا علم الله القديم فهو علة وسبب للمعلوم الذي هو الموجود.

وحيث أن الأمر كذلك فالخطأ كل الخطأ ـ في نظر ابن رشـد ـ هو تشبيـه العلمين أحدهما بالآخر، ومن فعل ذلك فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل[4].

وعليه فمقصود الفلاسفة من مسألة عدم علم الله بالجـزئيات ـ في نـظر ابن رشـد ـ هو أن الله لا يعلم الجـزئيات بـالعلم المحدث، بـل يعلمهـا بعلم قديم، وفي هذا غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به، فإنه قد اضطر البرهـان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم، لا من جهـة

---

(1) انظر: ابن رشد: تهافت التهافت. تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف القاهرة 1971 ـ ص 703، 704.

(2) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت ص 704.

(3) انظر: د. محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب ـ جمعية الثقافة الإسلامية القـاهرة 1949 ص 83.

(4) انظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 11.

أنـه موجـود فقط، أو موجـود بصفة كـذا، بل من جهـة أنه عـالم[1]، كما قـال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2].

ويرى ابن رشد أنه قد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بـالأشياء الجـزئية بعلم هو على صفة العلم المحدث، إذن فواجب أن يكـون هناك للمـوجودات علم آخر مخالف تماماً للعلم المحدث، بمعنى أنه لا يكيف بـأية كيفيـة، وهو العلم القديم للباري عز وجل.

وابن رشـد في دفاعـه عن المشائين يقـرر أنه كيف يمكن أن يتصـور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيـات، وهم يرون أنه سبب الإنذارات في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات[3].

ومن هنا فإن ابن رشد يبين أن جميع الصعوبات ـ التي تعتـرض الإنسان عندما يبحث في مسألة دقيقـة مثل مسـألة علم الله بـالجزئيـات ـ إنما تـأتي من المماثلة بين علم الله وعلم الإنسان، وتـطبيق القياس الـذي يطبقـه المتكلمون وهو قياس الغائب على الشاهد.

والحقيقة في نظر ابن رشد هي أن علم الله يختلف عن علم المخلوقات كل الاختلاف، متخذاً هذه الحقيقة أساسـاً بني عليه أغلب ردوده على الإمـام الغزالي في هذه المسألة. يقـول ابن رشد رداً على الغـزالي في المسألة الثالثـة عشر: ـ الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخـالق ـ بعلم الإنسان، وقيـاس أحـد العلمين على الثاني، وذلـك أن إدراك الإنسان لـلأشخاص بـالحـواس، وإدراك الموجودات العامة بـالعقل، والعلة في الإدراك هـو المدرك نفسـه، فلا شك في تغير الإدراك بتغير المدركات، وفي تعدده بتعددها»[4].

---

(1) انظر: ابن رشد، نفس المصدر ص 29.

(2) سورة الملك، آية: 14.

(3) انظر: ابن رشد، فصل المقال ـ ص 29.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، المسألة الثالثة عشر ص 700، 701.

ويقول أيضاً في أحد ردوده على الغزالي في مسألة صفـة العلم الإلهي، يقول ما معناه ـ إن هذه المسألة هي خاصة بـالعلماء الـراسخين، ومن الواجب أن يحتفظ بهذه المسألـة لهم وحدهم، وألا يصـرح للجمهور بـالرأي الحقيقي فيهـا، إذ أنهم لا يستطيعـون فهم المعنى الدقيق لهـذا الـرأي، كمـا ينبغي ألا تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني، وهي التي من شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخر.

ولذلك فـإن الكلام في مثـل هذه المسـائل مـع الجمهور ـ في نـظر ابن رشـد ـ هـو بمنـزلـة من يسقي السمـوم أبـدان كثيـر من الحيـوانـات التي تلك الأشياء، سموم لها، فإن السموم إنما هي أمور مضافة: فإنه قد يكون سما في حق حيوان، شيء هو غـذاء في حق حيوان آخـر، وهكذا الأمـر في الآراء مع الإنسان[1].

أما العلماء الراسخون في العلم فهم لا يعجـزون عن فهم هذه المسـألة وهي أن علم الله لـذاتـه لا يختلف في شيء عن علمـه لجميـع المـوجـودات الأخـرى، وذلك لأنهم يعـرفون معـرفة تـامة أنـه ليس ثمة مقيـاس مشترك بين العلم الإنسـاني، والعلم الإلهي، فـالأول مسبب عن الأشيـاء الخـارجيـة، في حين أن العلم الثاني سبب في وجود هذه الأشياء.

والـذي دفع بـابن رشد في الخـوض في هذه المسـألة الـدقيقة ـ حسب زعمه ـ في كتابه: «تهافت التهافت» هو الوقوف في وجه الذين سقـوا السم من هو في حقه سم على أنه غذاء[2].

بالإضافة إلى ذلك فإنه اضطر اضطراراً للحديث في هذه المسـألة ليقف ضد الغزالي الذي لم يفهم أقوال فلاسفة الإسلام في نظره.

إذاً فمن الواجب عند ابن رشد هو أن تصـور فكرة الألـوهية على النحـو

(1) انظر: ابن رشد، نفس المصدر ص 551، 552.
(2) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت ص 552، 553.

الذي ينبغي أن يقدم لعامة النـاس أو للجمهور حسب تعبيـره كما فعـل هو في كتابه: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

فقد بين في هذا الكتاب أن الله موصوف بصفات الكمال كما وردت في القرآن الكريم من القدرة والإرادة والسمع والبصر والعلم والكلام والحيـاة، ثم إنه يقف طويـلاً عند شـرح صفتي العلم والكلام اللتين كثـر الجدل والخـلاف حولهما من جميع الفرق المختلفة قبله. ويرى عند تقريـره لصفة العلم أن الله عالم بكل شيء لأنه صانع، ولا يمكن أبداً أن يجهل الصانع صنعته[1].

فالله عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنـه قد كـان فعلمه قـديم أزلي، ولا محل لـطرؤ الحدث عليـه، ولا لأن يـوصف بأنـه كلي أو جزئي فتلك تفـريعات لا تنفـع مطلقـاً مع عـالم الغيب، ويمكن أن تتلاءم مع عالم الشهادة فقط[2].

وهكـذا نرى أن ابن رشـد يحرص كـل الحرص على التفـرقة بين عـالم الغيب، وعالم الشهادة وهي تفـرقة تـرد على مبدأ قيـاس الغائب على الشـاهد الذي استدل به المتكلمون (معتزلة وأشاعرة).

كمـا يحرص في كـل كتبه التي يخـاطب فيها الجمهـور أن يـرجـع إلى الكتاب والسنة، والاستشهاد بهما ما أمكن للتدليل على ما يرمي إليه[3].

والحاصل أن ابن رشد حاول بكل جهده أن يـظهر آراء حكمـاء الإسلام في مسألة علم الله بالجزئيات على وجه يتفق مع مبادىء الإسـلام ـ وبخاصـة ـ فيما يقولـه ابن سينا من أن الله لا يعلم الجـزئيات من حيث هي كـذلك، بـل يعلمها عن طريق كلي.

وذلك أن ابن رشد لم يقو على احتمال نفي العلم عن الباري سبحانـه،

---

(1) انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة ص 54.
(2) انظر: ابن رشد، فصل المقال ص 11.
(3) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ 2 ص 85.

ولم يستسغ فكرة معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة، عند ذاك قرر أن الله يعلم الموجودات الجزئية بعلم قديم، أي بالعلم الـذي هو علة للمـوجودات، وليس بعلم معلول لها.

كما قرر كذلك أن علم الباري عز وجل لا يوصف بـأنه كلي أو جـزئي، لأن الكلي والجـزئي معلولان عن الموجودات، وكلا العلمان كائن فاسد.

فعلم الباري سبحانه ليس محدوداً بحدود، ولا منفصلاً بعضه عن بعض فهو لا نهائي وغير محدود.

فالله عز وجل يحيط علمه بكل الموجودات، وأنه متحد بمعلوماته بحيث يصير العقل والمعقول شيئاً واحد، وأولاً وآخراً.

فعلم البـاري لا ندرك كنهه، ولا نصل إلى حقيقته.

وإذا كان هذا هو مفهوم علم الله بالجزئيات عند ابن رشـد فإنـه قد اتهم الغزالي بأنه لم يفهم آراء الفلاسفة ولم يدرك وجهة نظرهم كمـا ينبغي، ووجه إليه كثيراً من النقد والتجريح في كتابه: «تهافت التهافت».

هـذا هو بـاختصار رأي ابن رشـد في مسألـة علم الله بالجـزئيات ونقـده للغزالي في هذا الموضوع المهم، وهو رأي يتسم بالبحث العقلي، ويميل إلى محاولة التوفيق بين آراء الفلاسفـة وبين الدين الـذي يحاول أن يبعـد عنه آراء المتكلمين التي يصفها بأنها خطابية جدلية[1].

كمـا أنه يحـاول دائماً أن ينتصـر للفـلاسفـة وعلى رأسهم المعلم الأول الذي يعتبره المفكر الأعظم، والصورة العليا للعقل الإنساني.

ومن ثم فإن ابن رشد ـ كما يقول إبـراهيم مدكـور بحق ـ: عقلاني وفيٌّ لنزعته العقلية سواء كان في مخاطبته للعامة، أم في التحدث إلى الخاصة[2].

---

(1) انظر: ابن رشد: فصل المقال ص 17.

(2) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ 2 ص 86.

تعقيب: ـ

والآن ما نتيجة هذا الخلاف حول هذه المسألة الدقيقة بين هؤلاء المفكرين؟.

والجواب على ذلك يأتي من خلال إجمال رأي كل فريق على حدة: فابن سينا وهو الممثل للفكر الفلسفي الإسلامي يرى ـ كما تقدم ـ أن الله لا يعلم الجزئيات من حيث هي كذلك، وإنما إدراكه للجزئيات هو إدراك غير مباشر: أي بإدراك أسبابها ومباديها التي تتولد عنها تلك الجزئيات.

وقد قرر ذلك بما لا يدع مجالاً للشك في أغلب مؤلفاته المتعددة متأثراً في ذلك برأي أرسطو الذي يرى أن واجب الوجود بذاته لا يعلم سواه من الموجودات الكائنة الفاسدة.

وغرض ابن سينا من رأيه هذا ـ من وجهة نظري ـ هو تنزيه الله تعالى تنزيهاً تاماً عما يتصور أنه لا يليق بمقام الألوهية من التغير والتكثر، فكان يرى أن الذي حمل أرسطو على القول بأن الأول لا يعلم الكائنات الفاسدة المتغيرة هو إفراطه في تنزيه المحرك الأول ـ وهو الله ـ عن الاتصال بنقائص عالم الحس لأنه بريء عن المادة وعلائقها.

لهذا كله ورغبة منه في الجمع والتوفيق بين الفلسفة التي جند نفسه للدفاع عنها، وبين الدين الذي يؤمن به، نفى عن الله تعالى العلم بالجزئيات متأثراً بأرسطو، ثم بين بعد ذلك أن الله يعلمها ـ أي تلك الجزئيات ـ على نحو كلي حتى لا يعارض النصوص الدينية التي تثبت ـ وبكل تأكيد ـ أن الله يعمل الجزئيات كما يعلم الكليات.

وقد راح ابن سينا يؤيد رأيه هذا بكثير من الأدلة التي ساقها لتعضيد رأيه ـ كما سبق.

وقد اعتبر الغزالي ابن سينا ممثلاً لرأي الفلاسفة، ورد عليه بردود كثيرة

وهي في جملتها مقنعة إلى حد كبير ـ من وجهة نظري ـ، ملزماً له بكثير من المحالات، ودافعاً به إلى أضيق المآزق.

فالغزالي وهو يمثل رأي الأشاعرة يرى أن التغير في الإضافات لا يوجب تغيراً في ذات الباري عز وجل.

فالله يعلم الجزئيات كما تعلم العلة معلولاتها أعني كما يعلم الموجد الموجوات بماهيتها وأغراضها، ولا يوجب تغيراً في الذات؛ أما ابن رشد الذي جند نفسه للدفاع عن الفلاسفة فإنه اتهم الغزالي بعدم فهمه لآراء الفلاسفة في هذه المسألة، ولامه عن الخوض في مثل هذه المسألة الدقيقة ورأى أن هذا لا يجوز أن يوجه إلى عامة الناس.

والرأي عندي أن ابن رشد لا يختلف في أسلوبه سواء في كتبه الدينية أم في كتبه الفلسفية وإذا وقع شيء من التباين بينهما فإنما يرجع إلى الأسلوب والطريقة، إذ أنه كان يخاطب العامة بلغة مجملة سهلة بعيدة عن التعقيد والغموض، بينما كان في محادثته للخاصة ـ أي العلماء ـ كان على العكس من ذلك فكان يحلل ويعمق ويجادل ويناقش.

وعلى كل حال فإن ابن رشد حاول وبكل جهده أن يخطىء الغزالي في فهمه للفلاسفة في هذه المسألة ولكنه في نظري كانت أغلب محاولاته غير ناجحة، وذلك لأن ابن رشد يحاول أن يجعل للمعرفة عنده طريقين طريقاً للعامة وطريقاً للخاصة.

فالأولى به أن يذكر الحقيقية مجردة بعيدة عن التعصب، ولكن ابن رشد يجعل أرسطو المفكر الأول والوحيد ولهذا لم يستطع الخروج من نفوذه وسلطانه.

وفي الحقيقة أن الإمام الغزالي ـ لا كما يقول ابن رشد من عدم فهمه لآراء الفلاسفة ـ، بل إنه فهمها فهماً جيداً، وفند أغلبها كما يظهر ذلك من خلال كتابيه: ـ

«مقاصد الفلاسفة» و «تهافت الفلاسفة».

وعلى أية حال فإن رأي الغزالي في مسألة علم الله بالجزئيات رأي له أهمية كبرى في محيط العقيدة الإسلامية، إذ أنه يعتبر من المتابعين لآراء أهل السنة الذين يعتقدون بأن الله يعلم الكليات والجزئيات على السواء ولا يوجب تغيراً في ذاته تعالى. والحل الذي لجأ إليه الغزالي ومعه المتكلمون في مسألة علم الله بالجزئيات وهو أن العلم إضافة وكثرة الإضافات لا تؤدي إلى كثرة في الذات كان حلاً موفقاً إلى حد كبير ـ من وجهة نظري ـ.

ومن ثم فإن توفيق ابن سينا بين الدين والفلسفة في هذه المسألة ـ وإن بذل فيه الشيخ الرئيس مجهوداً كبيراً وشاقاً ـ إلا أنه أخفق في محاولته تلك ولم يوفق في حل تلك المسألة العويصة، وذلك لصعوبتها على العقل البشري، حيث أن معارفه في مثل هذه المسائل محدودة جداً، ولا يستطيع أن يصل إلى أية نتيجة أكثر مما جاء في القرآن الكريم، وهي أن الله قد أحاط بكل شيء علماً، والشيء هنا عام يشمل الكلي والجزئي في الكون كله ـ أرضه وسمائه ـ.

يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ويعلم ما توسوس به نفس الإنسان يقول الله جل شأنه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[1].

إذن فإن ابن سينا ـ ومن نحا نحوه ـ معذور في إخفاقه وعدم توفيقه في هذه المسألة الدقيقة.

---

(1) سورة «ق»، آية: 16.

الباب الرابع

صلة الله بالعالم



الفصل الأول

العالم بين القدم والحدوث

قبل معالجة هذا الموضوع في صورته التفصيلية عند ابن سينا ـ وهو ما يهمنا ـ أتحدث في هذا الفصل عن وجهات النظر المختلفة التي تعرضت لمسألة تحديد الصلة بين الله تعالى (كخالق)، وبين العالم (كمخلوق)، وهل العالم قديم أم حادث؟، وبخاصة في فكر أرسطو.

ويمكن حصر الآراء في هذه المسألة بإيجاز كما يلي: ـ

الأول: الاتجاه الأول القول بوجود إله متميز عن الكون، وهو علة فاعلية له، لكن لا على أساس الإبداع والخلق من عدم، بل على أساس الصنع، كما هو الحال بالنسبة لإله «أفلاطون» الذي كان دوره التأليف بين المثل القديمة، والمادة القديمة فكان صانع العالم في نظره بمثابة النجار الذي يصنع الكرسي مثلاً على شكل مثال مسبق، ومن مادة خشبية متوفرة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وعليه فإن العالم في نظر أفلاطون مكون محدث كما أشار إلى ذلك الغزالي، وهو موافق لما ذكره أرسطو في السماع الطبيعي، وقد استند أرسطو في تقريره ذلك على نص ورد في محاورة «طيماوس» يفهم منه القول بحدوث العالم.

يقول أفلاطون: فالفلك برمته أو العالم أو ذاك الشيء الآخر ـ ولنسمه بأي اسم قد يسمى به ويتقبله أفضل قبول ـ لا بد أن نبحث أولاً بشأنه ما يفرض أن يبحث في البدء بشأن كل شيء: هل كان دائماً، فليس له أي مبدأ حدوث، أو هل ابتداء من مبدإ ما؟ إنه قد حدث لأنه منظور وملموس وله جسم، وأمثال هذه الأمور كلها محسوسة، والمحسوسات يدركها الظن بواسطة الحس، وتظهر بجلاء محدثة مولدة»[1].

إلا أن هناك كثيراً من مؤرخي الفلسفة أولوا كلام أفلاطون وقالوا بأن حديثه المشار إليه وغيره جاء فقط لسهولة الشرح في أسلوبه القصصي.

ومهما يكن من أمر فإن الغالب عند أكثرية مؤرخي الفلسفة اليونانية من المسلمين الأخذ بالقول بأن أفلاطون كان يقول بحدوث العالم هو ما جرى عليه الشهرستاني في كتابه: «الملل والنحل»[2].

الثاني: الاتجاه الثاني التسليم بوجود إله متميز عن الكون باعتباره متصفاً بصفة الكمال المطلق، وأن الكون قديم بمادته وصورته وزمانه، وأن هذا الإله ليس علة فاعلية، بل علة غائية، وهو ما سار عليه الفليسوف اليوناني «أرسطو» ـ كما سيأتي رأيه مفصلاً فيما بعد ـ.

الثالث: الاتجاه الثالث القول بأن وجود العالم جاء عن طريق الفيض الأزلي عن الكمال الإلهي، وبذلك يكون العالم محدثاً باعتبار الذات، لأنه محتاج إلى من يوجده وهو الله الواحد، ويكون قديماً باعتبار الزمان، وقد سار في هذا الطريق «أفلوطين المصري»[3] ومن نحا نحوه من فلاسفة الإسلام

---

(1) انظر: أفلاطون، محاورة طيماوس ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق البيرريفو منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق 1968 ص 208، وقارن ذلك: البيرريفو مقدمة محاورة الطيماوس ص 47 وما بعدها.

(2) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل جـ 2 ص 149.

(3) أفلوطين المصري يعتبر من أكبر مجددي الأفلاطونية، وقد سماه بعض مؤرخي الفلسفة «الشيخ اليوناني» ولد في أسيوط بصعيد مصر 205 م ومات 270 م.

كالفارابي وابن سينا ـ ولو في الشكل العام على الأقل ـ كما سنعرفه فيما بعد إن شاء الله تعالى ـ.

الرابع: الاتجاه الرابع القول بوجود إله متميز عن الكون باعتباره علة مبدعة له من عدم في زمان معين حددته الإرادة الإلهية بصورة حرة مطلقة، فكان العالم محدثاً بالذات وبالزمان بكل من فيه وما فيه، وهذا ما سار عليه أهل الحق وأهل السنة على وجه الخصوص، إذ الإجماع منعقد بينهم على أن الله خلق العالم، وأن هذا العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري وأبدعه، وكان الله ولم يكن معه شيء ثم خلق العالم بعد أن لم يكن[1].

وفكرة الخلق المسبوق بالعدم فكرة دينية أكدتها الأديان السماوية جميعها، ووجدت فيها حلاً لمشكلة بداية العالم، ويتم الخلق من عدم في نظر الأديان الحقة بأيسر قول محتمل بكلمة واحدة من الله بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[2].

وبهذا الأمر التكويني يكون كل شيء بعد الله من أمر ونهي، ووعيد، وإخبار عن كائن وعما يكون على اختلاف أحوال الكائنات بأوقاتها وأمكنتها وفقاً لعمله وإرادته.

فالصلة بين الباري تعالى وبين العالم صلة بين السبب والنتيجة، فالله سابق على الكون وهو خالقه، وهو الذي أوجده بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً.

الخامس: الاتجاه الخامس وهو في الحقيقة اتجاه مادي صرف، ويرى أشياعه أن العالم المادي أزلي أبدى بجواهره وأعراضه، تسيره قوانين ذاتية

---

(1) انظر: الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام ص 05، وانظر أيضاً: الباقلاني، الإنصاف ـ تحقيق محمد زاهد الكوثري ـ مطبعة الخانجي ـ القاهرة 1963 ص 16، 18.
وانظر كذلك: الطوسي، كتاب الذخيرة مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ حيدر آباد الهند بدون تاريخ ص 13.

(2) سورة النحل، آية: 40.

آلية، وينكر هؤلاء الخالق عز وجل[1].

ويطلق الإسلاميون على أنصار هذه الفكرة الزائفة اسم: «الدهرية»، أو «الزنادقة».

يقول الغزالي عنهم: «الصنف الأول» من أصناف الفلاسفة «الدهريون، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم، لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة»[2].

وقد أشار القرآن الكريم إلى هؤلاء في قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[3].

هذا مجمل لآراء المذاهب والفرق حول صلة الله بالعالم، منها ما هو موافق للعقل والنقل ومنها ما هو مخالف للمبادىء الدينية، والآن لنرى ما هو موقف ابن سينا من قضية خلق العالم؟ وقبل ذلك لا بد لي من التعرض لرأي أرسطو في مسألة خلق العالم كي أتبين منه ما إذا كان ابن سينا قد تأثر به أم لا؟ إن كان هناك تأثر وتأثير.

رأي أرسطو في مسألة خلق العالم:

يرى أرسطو أن العالم قديم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله غير متأخر عنه بالزمان، والله أو المحرك الأول ـ حسب تعبير أرسطو ـ هو العلة الأولى لحركة

---

(1) انظر: الماتريدي، كتاب التوحيد ـ تحقيق د. فتح الله خليف ـ دار المشرق بيروت ـ 1970 ص 110 وما بعدها، وانظر أيضاً: د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام ـ دار التربية بغداد ـ بدون تاريخ ص 132.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال ـ تقديم د. عبد الحكيم محمود ـ دار النصر للطباعة ـ القاهرة 1972 ص 128، 133، وقارن ذلك: ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والنحل ـ مطبعة صبيح ـ القاهرة 1964 ـ جـ 1 ص 9 وما بعدها.

(3) سورة الجاثية، آية: 23.

«الهيولي»[1] وهو أقدم منها بالذات وليس بالزمان، والله يحرك العالم ولا يتحرك، لأنه غاية العالم وقبلته الذي يسعى إليه فهو معشوق يتحرك العالم نحوه لأنه عاشق[2].

ويقرر أرسطو أن الزمان متصل وأزلي، والحركة كذلك متصلة وأزلية، ومن أزلية الحركة ينطلق أرسطو لكي يبرهن على قدم العالم، فيعتقد أنه إذا كانت الحركة أزلية فمن المحال أن يخرج العالم إلى الوجود في زمان لم يكن قبله زمان، لأنه حيث لا حركة فلا زماناً.

يقول أرسطو: ـ «ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك، فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات، فإن كانت الجواهر فاسدة، فالأمور تكون كلها فاسدة، إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة، وذاك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً، فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر إن لم يكن زمان، والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان. . . . إلخ[3].

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على قدمها وأزليتها، فالزمان عنده ليس له بداية ونهاية، لأن الزمان يرتد إلى الآن، والآن نهاية زمن مضى وبداية زمن مستقبل، فقبله زمان وبعده زمان، وبما أن الزمان أزلي فالحركة مثله، لأنه لا يمكن تصور المتقدم والمتأخر بغير زمان، ولا زمان بدون حركة[4].

---

(1) كلمة هيولي معربة عن اليونانية ومعناها: مادة أولى غير معنية أصلاً، انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ2 ص 536 كذلك د. ألبير نصري نادر، تقديم لكتاب: الجمع بين رأيي الحكمين للفارابي ـ دار المشرق بيروت 1980 ص 28.

(2) انظر: أرسطو، الطبيعة تحقيق. د. عبد الرحمن بدوي الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1965 ص 862، وانظر أيضاً يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 236.

(3) أرسطو، مقالة حرف اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوي ص 3 وانظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص 100، 102.

(4) انظر: أرسطو: الكون والفساد ـ تعريب أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية القاهرة 1932 =

وعليه فالعالم في نظر أرسطو قديم بالضرورة[1].

ويفهم من كلام أرسطو في الوجود أن العلة في وجود أي شيء ترجع إلى أربعة علل: -

الأولى: العلة المادية كالخشب في السرير مثلاً.

العلة الثانية: العلة الفاعلة وهي النجار مثلاً في المثال الذي معنا.

العلة الثالثة: العلة الصورية وهي ماهية السرير التي تجعله سريراً وبغيرها لا يطلق عليه اسم السرير.

العلة الرابعة: العلة الغائية وهي التي من أجلها صنع السرير وهي النوم عليه والراحة مثلاً[2].

والعلة الأخيرة عند أرسطو هي من أهم العلل كلها، وإن جاءت في الترتيب متأخرة، وذلك لأن أرسطو كأستاذه أفلاطون يؤكد بأن كل شيء إنما يوجد من أجل غاية خيرة إلا أنهما يختلفان من حيث أن الغاية عند أرسطو ليست متعالية على الأشياء - كما هي عند أفلاطون -، بل هي كائنة فيها.

فالغاية مع أنها متجهة إلى شيء متعال فهي دافع طبيعي يدفع كل شيء لاستكمال صورة أو تحقيقها على وجه أكمل، وبذلك يحاكي الكمال الإلهي، ويأخذ مكانه في النظام الطبيعي كله[3].

مما تقدم يتبين لنا أن أرسطو عند قوله بأزلية العالم والحركة يقرر أن

= ص 252، 253، وانظر أيضاً: مقالة اللام ص 7، 9، وانظر كذلك - ثامسطيوس - شرح مقالة اللام ص 12، 13، وانظر: يوحنا قمير - أصول الفلسفة العربية المطبعة الكاثولوكية بيروت 1958 ص 82، 83.

(1) انظر: د. كريم متى - الفلسفة اليونانية - مطبعة الإرشاد بغداد 1971 ص 212.

(2) انظر: نفس المرجع ص 200 وانظر كذلك - نديم الجسر - قصة الإيمان مطبعة دار الأحد البحيري بيروت 1961 ص 42، 43.

(3) انظر: د. عوض الله حجازي وزميله - في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية مطبعة المحمدية القاهرة 1959 ص 71، 73.

العلة الأولى ثابتة تحدث المعلولات نفسها باستمرار، فلو فرضنا انتفاء الحركة في وقت من الأوقات لوجب أن يستمر انتفاؤها وإلا لكانت العلة الأولى متغيرة يحدث فيها مرجع وهذا محال في نظره[1].

كما يقرر أرسطو كذلك أن المحرك الأول عنده ليس علة فاعلة وإنما هو علة غائية تتجه إليها السموات، وتتشوقها، فهو موجود بلا عمل سوى أنه يدفع الكائنات أول مرة، وتنتهي مهمته عند هذا الحد، ثم تستمر تلك الهيولي مضافاً إليها الصورة فتخلق وتصنف أجناس الكائنات وأنواعها، وتبدأ الأشياء والأشخاص بإلباس هيولي كل كائن صورة بحسبه، فيتكون عن ذلك سائر وجود الموجودات، وهذا ما يتطلبه كماله المطلق في رأي أرسطو، وهو رأي لا يأتلف مع الحقيقة والواقع بل هو أقرب إلى الخيال.

والذي أوصل أرسطو فيما يتصل بالإله وخلقه للعالم إلى هذه النتيجة، هو أنه استبعد فكرة الخلق، وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط، وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا حرًّا[2].

وبهذا فإن أرسطو لم يترك لله أثراً في هذا العالم فإن المادة قديمة بذاتها ليست في حاجة إلى موجد يوجدها ـ في نظره ـ فكأن الله والعالم شيئان منفصلان لا رباط بينهما.

وفي الحقيقة أن قدم العلة لا يستتبع قدم المعلول، إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة، وليس بين العالم المتغير الفاني، والله الثابت الباقي تكافؤ أيا كان نوعه، وليس العالم ضرورياً فليس من شأن الله أن يحركه أو يخلقه بالضرورة،

---

(1) انظر: أرسطو، الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 862. وانظر كذلك: عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها ـ دار صادر بيروت 1979 ص 52، 53.

(2) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 236.

فإن الإرادة القديمة قضت بحدوث العالم في زمان ما، فلما حدث لم يحصل تغير العلة[1].

والآن بعد هذه الإلمامة عن رأي أرسطو في مسألة قدم العالم عنده ـ ما رأي ابن سينا في مسألة خلق العالم؟ وكيف حاول أن يوفق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة؟.

(1) انظر: عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ص 53.

الفصل الثاني

رأي ابن سينا في مسألة خلق العالم

نظر ابن سينا إلى رأي أرسطو في مسألة خلق العالم فوجده بعيداً كل البعد عن معتقده الديني، ولو أخذه على علاته لخالف مبادىء الدين الإسلامي الذي يدين به، كما أنه إذا أخذ برأي علماء الكلام الذين يقولون بأن العالم حادث في الزمان، وقد أوجده الله من لا شيء بمشيئته وإرادته تعالى، يكون بذلك مخالفاً للمبادىء الفلسفية التي يرى صحتها ـ وبخاصة آراء أرسطو فيما يتصل بقدم العالم ـ.

إذن فماذا عمل ابن سينا في هذه المسألة؟ وكيف استطاع أن يصل إلى نتيجة تكون مرضية لكل من الدين والفلسفة؟

وللإجابة على ذلك ينبغي أولاً أن نشير إلى الخلاف الذي دار بين المتكلمين والفلاسفة حول معاني القدم والحدوث، لأن في بيان كل منهما تظهر نقطة الخلاف بين الفريقين فأقول: القدم في نظر المتكلمين هو ما لا أول لوجوده، وهو الله سبحانه وتعالى وصفاته، وما سواه تعالى حادث.

أما عند الفلاسفة المسلمين ـ وعلى رأسهم ابن سينا ـ فإن القدم عندهم قدمان: قدم ذاتي وهو عدم المسبوقية بشيء، فالقديم بالذات هو الذي لم يسبق وجوده شيء: «مؤثر أو زمان» وهو الله عز وجل، والقدم الزماني هو عدم

المسبوقية بالعدم «أي لا أول لزمانه» والقدم بالمعنى الثاني أعم منه بالمعنى الأول، وذلك لأنه إذا لم يسبق وجود شيء عدم، فإما أن لا يسبق بمؤثر أيضاً (وهو القديم بالذات)، أو يسبق بالمؤثر (وهو القديم بالزمان الحادث بالذات)، فعلم من ذلك أن الشيء قد يكون قديماً قدماً زمانياً، وحادثاً ذاتياً، ولا منافاة بينهما، مثل بعض العالم فهو قديم عندهم بمعنى أنه لا أول لوجوده، وهو حادث أي أنه محتاج في وجوده إلى المؤثر.

وأما الحدوث عند المتكلمين فهو المسبوقية بالعدم، والحادث هو الموجود بعد العدم. وهو ما سوى الله تعالى وصفاته.

أما الفلاسفة فقالوا: إن الحدوث نوعان: ذاتي، وزماني.

والأول هو: المسبوقية بالغير، يعنى الاحتياج إلى المؤثر، والثاني هو المسبوقية بالعدم، والحدوث بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني، وذلك لأن كل ما سبق وجوده العدم فهو محتاج إلى المؤثر، ولا عكس ـ فقد يكون وجود شيء محتاجاً إلى المؤثر، ولا يكون مسبوقاً بالعدم، كبعض العالم[1].

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «يقال قديم للشيء: إما بحسب الذات، وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه، والمحدث أيضاً على وجهين: أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية. . . الخ»[2].

يفهم مما تقدم أن الفلاسفة يقررون أن وجود شيء من عدم محض

(1) انظر: الطوسي، كتاب الذخيرة ص 15، 17.

(2) ابن سينا، النجاة ـ ص 218، وكذلك: رسالة في الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 101، 102. وانظر أيضاً: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المطبعة الحسينية، القاهرة 1321 هـ ص 54، 55.

محال، وعلى ذلك بنوا رأيهم في قدم العالم الزماني، وقالوا إن الأفلاك قديمة بحالها التي هي عليها الآن أي من شكل، ومادة، وصورة، وأما الأجسام الأرضية فهي عندهم مركبة من العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار، وهذه العناصر قديمة بهيولاها وصورها.

ومعنى ذلك بصورة أوضح: يرى الفلاسفة أن في الجسم جوهراً يسمى هيولي، وآخر يسمى صورة، والهيولي ما به الشيء بالقوة، والصورة ما به الشيء بالفعل.

وكل من الهيولي والصورة متلازمان في الوجود، فلا توجد صورة من غير هيولي، ولا العكس.

وعليه فالموجود الخارجي كزيد مثلاً باعتباره شخصاً خارجاً يحمل صورة شخصية، وباعتباره إنساناً يحمل صورة نوعية، وباعتباره جسماً له صورة جسمية، ومع ذلك فهو مادة مكونة من العناصر فمادته قديمة، وصورته الجسمية والنوعية كذلك، أما صورته الشخصية فهي حادثة[1].

وعليه فالعالم لا يخلو من الجسم، ولا من النوع، ولا من المادة وكل ذلك قديم.

والفرق بين الصورة والمادة أن الصورة هي وجود الشيء بالفعل، أما المادة فهي وجود الشيء بالقوة[2].

فإذا تصورنا النطفة مثلاً نجدها جسماً مكوناً من مادة وتسمى «هيولي»، «وصور» فمادتها هي ما فيها من استعداد لكي تكون علقة، وصورتها هي كونها نطفة بالفعل، فإذا تحولت النطفة إلى علقة قيل إن الهيولي خلعت صورة النطفية، ولبست صورة العلقية وصارت فيها قوة أن تكون مضغة، فإذا صارت

---

(1) انظر: عضد الدين الإيجي، المواقف جـ 2 ص 308، 309.

(2) انظر: ابن سينا، رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل ص 82، 84.

مضغة، قيل إنها خلعت صورة العلقية، ولبست صورة المضغية، وهكذا يـظل الكون في تكون وفساد.

ومعنى التكون: حصول الصورة الشخصية، ومعنى الفسـاد: ذهاب تلك الصورة.

ومن هنا فإن ابن سينـا ـ ومن سار معـه من الفلاسفـة المشائين ـ يقـول: بقدم المادة والصورة والحركة والزمان.

يقول ابن سينا مستدلاً على قدم تلك الأشياء: «إن كل حـادث فهو قبـل حدوثه ممكن الوجود، فـإمكان الـوجود قـد حصل لـه إذن قبل وجـوده، وليس المقصود بإمكان وجوده هـو أن الفاعـل قادر عليـه، بل الفـاعل لا يستـطيع أن يقدر عليه إذا لم يكن هو نفسه ممكناً، فمعنى كون الشيء ممكناً في نفسه غير معنى كونه مقـدوراً عليه فـالإمكان بـاعتبار ذاتـه، وكونـه مقدوراً عليـه باعتبـار موجده.

فإذا تقرر هذا، قلنا إن إمكان الوجود لا قوام لـه بنفسه، بـل هو محتـاج إلى موضوع يقوم به، وهذا الموضوع هو القابل لتعاقب الكيفيات عليه، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود موضـوعاً أو مـادة، ولا يمكن أن تكـون هذه المـادة حادثـة، لأنها لـو كـانت كـذلـك لكن إمكـان وجودها متقدماً على وجودها، ولكان الإمكان قائماً بنفسه.

فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة. ا هـ. بتصرف»[1].

ثم إن ابن سينا يقدم برهانـاً على أن كل حـادث زماني لا بـد وأن يكون مسبوقاً بموضوع أو مادة فيقول ما معناه: الحادث قبل وجوده غير ممتنـع، وإلا لما وجد، بل هو ممكن وكل ممكن فله إمكان، وهـذا الإمكان مخـالـف لقدرة الفاعل عليه بدليل تعليل القدرة به، فيقال هو مقـدور لأنه ممكن، والشيء، لا

---

(1)ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 219.

يصح أن يغلل بنفسه، وإلا كان التعليل لغواً فهو إذن ـ أي الإمكان ـ شيء مخالف لقدرة الفاعل.

ولا يصح أن يكون معنى عدمياً، وإلا لما سبق وجوده، بل هو معنى موجود، ووجوده غير قائم بنفسه، لأنه صفة للشيء بالنسبة إلى وجوده، فيكون إضافياً، وإذا كان موجوداً وإضافياً فهو قائم بغيره، وذلك الغير يكون موضوعاً له وقابلاً للوجود بالفعل...

وعلى ذلك فلو كانت المادة، حادثة بعد أن لم تكن لقامت بموضوع، وهذا الموضوع هو المادة، أو الهيولي.

ومعنى هذا أن المادة تكون موجودة قبل وجودها وهو باطل في نفسه من ناحية، ومن ناحية أخرى منتج للمطلوب»[1].

وهذا البرهان الذي استدل به ابن سينا نجد له شبيهاً عند أرسطو عندما استدل على قدم المادة وبالتالي على قدم العالم[2].

وبهذا فقد أثبت ابن سينا قدم المادة، وبما أن الصورة ملازمة لها كانت هي أيضاً قديمة، ولما كان الزمان متقدماً على كل حادث فإنه قديم كذلك، وإذا كان الزمان مقدار الحركة كانت الحركة قديمة مثله.

ثم إن ابن سينا يزيد الأمر شرحاً وإيضاحاً لمسألة قدم العالم في كتابه: «الإشارات والتنبيهات»[3]، مشيراً إلى حجة الفلاسفة على قدم العالم وملخصها ـ كما أوردها الإمام الرازي عند شرحه للنص الذي ذكره ابن سينا في كتابه المشار إليه ـ هو: «الأمور التي بها تتم مؤثرية الباري في العالم،

(1) انظر ابن سينا: الإشارات والتنبيهات القسم الثالث ص 102، 103، وانظر أيضاً ابن سينا: النجاة، القسم الثالث ص 219، 220.

(2) انظر: أرسطو، مقالة حرف اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص 3، 4، وانظر أيضاً: د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 60، 63.

(3) القسم الثالث ص 110 وما بعدها.

ويقصد بها: الآلة والمادة، والمعاون والوقت وحصول الداعي وزوال المـانع، إمـا أن تكون بـأسرهـا أزلية، أولا تكـون، والثاني بـاطل، إذ لـو كانت حـادثة لافتقرت إلى مؤثر آخر وهكذا فيلزم التسلسل، وهو محـال فيثبت الأمر الأول، وهو أن الأمور المعتبرة في مؤثرية الباري عز وجل في العالم أزلية، بـالإضافـة إلى ذلـك فإنـه من المعروف أن المؤثـر متى حصـل مستجمعـاً جميـع الأمـور المعتبرة في المؤثرية وجب ترتب الأثر عنه، لأنه لو جاز تخلف الأثر عنه، كان صدور الأثر عن العلة وعدم صدوره على حد سواء، ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور إلا لمرجح آخر، فلم تكن جميـع الأمور المعتبـرة في المؤثرية حاصلة قبل حصول هذا الزائد، وكنا قد فـرضنا أن الأمـر كذلـك هذا خلف.

وإذا ثبتت المقدمتان لزم من قدم الباري قدم فعاله. ا هـ بتصرف»[1].

بهذا فإن ابن سينـا يقرر أن وجـود الله عز وجـل يقتضي وجود العـالـم لا قبله، ولا يمكن أن نتصور وجود الله دون وجود العالم، وذلك لأن المؤثر وهـو الباري تبارك وتعالى متى حصل مستجمعاً جميع الأمور المعتبرة في المؤثـرية ـ المبينة فيما سبق ـ وجب ترتب الأثر عليه وهو العالم بأسره.

وهنا يشير الإمام الرازي[2] إلى اعتـراض يمكن أن يوجـه إلى ابن سينا، وهو أن هذا الكلام، إنما يلزم في الموجب بالـذات، أما الفـاعل المختـار فلا يلزم عليه ذلك لاحتمال أن يقال: إنه كان في الأزل مـريداً إحـداث العالم في وقت اختـاره لذلـك ولا يسأل عمـا يفعـل، وهـو اعتـراض وجيـه ـ من وجهـة نظري ـ وذلك باعتبار أن الفـاعل المختـار هو الـذي له الإرادة التـامة المـطلقة ـ كما سنعرف فيما بعد.

---

(1) الرازي، حل مشكلات الإشارات، ص 351، وانظر كذلـك: النجاة لابن سينـا ـ القسم الثالث ص 110 وما بعدها.

(2) الرازي، حل مشكلات الإشارات ص 352.

ولا ينسى ابن سينا دائماً أن يذكر بما ورد في العلوم الطبيعية من وجود قوة غير متناهية ليست بجسم، وأنها مبدأ الحركة الأزلية، وأن الحركة المستديرة ليست متكونة تكوناً زمانياً، وأن هناك مبدأ دائم الوجود، وأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، كما أنه من الأمور الواضحة أن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أوجب المعلول دائماً[1].

وهو ما يسمى بمبدأ السبب الكافي، وذلك لأن الأوقات كلها متشابهة[2].

ومن هنا فإن ابن سينا يقرر أنه كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع؟، وبم يخالف الوقت الوقت؟! ولم وجد في ذلك الوقت بالذات ولم يوجد قبل؟! أتراه استصلحه الآن، أو حدث وقته، أو قدر عليه الآن؟![3].

وهنا يلزم ابن سينا المخالفين له ـ وهم التكلمون ـ بأن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان والحركة بزمان.

يقول الشيخ الرئيس شارحاً ذلك: وأيضاً فإن الأول «أي الله تعالى» بما يسبق أفعاله الحادثة أبذاته أم بالزمان؟!، فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للإثنين وإن كانا معاً بالزمان كحركة المتحرك كأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه، وإن كانا معاً بالزمان فيجب أن يكون كلاهما محدثين، أو قدم الأول وقدم الأفعال الكائنة عنه. . . . الخ»[4].

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة ص 252.

(2)انظر: د. محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس 1982 ص 96.

(3) انظر: ابن سينا، الشفاء جـ 2 ص 378.

(4) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 256.

ولعل أقوى دليل على قدم العالم استند إليه ابن سينا هو: أنه يستحيل صدور حادث عن قديم ومعنى ذلك أننا لو فرضنا وجود الله تعالى وحده، وكان العالم غير موجود، ثم صدر هذا العالم عنه بعد أن لم يكن موجوداً، فلا بد أن صدوره عنه بعد ذلك من اقتضائه لوجود تجدد مرجح، ولكن تجدد هذا المرجح من جدده؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟، فإما أن نقول إن وجود الله يقتضي وجود عالم قديم مساوق له في الوجود، وإما أن نقول إن وجود الله لا يقتضي وجود العالم، والتردد الثاني باطل بالإجماع، وذلك لأن وجود العالم واقع بالمشاهدة، فثبت أن وجود الله يقتضي وجود العالم، فالعالم إذن قديم لقدم علته، وعلته هو الله تعالى واجب الوجود بذاته[1].

ويورد ابن سينا كلاماً طويلاً رداً على المتكلمين الذين يظنون أن المفعول لا بد أن يسبقه عدم، ويقول بأن هذا الظن ليس إلا من الأوهام العامية، وذلك لما يراه أصحاب هذه الأوهام من أن الشيء المحس لا يوجد إلا بعد أن لم يكن موجوداً، كالبناء بالنسبة للبناء مثلاً، ولأن الشيء إذا كان موجوداً لا يكون بحاجة لفاعل يوجده وإلا كان هذا تحصيلاً للحاصل فعلاً.

ولكن ـ يقول ابن سينا ـ غاب من هؤلاء جميعاً أنه يجب أن لا يقاس الغائب على الشاهد في فهم معنى: «أوجد»، و«صنع»، و«فعل»، وإلا ـ كما فهم كثير من المتكلمين ـ كان العالم بعد وجوده غير محتاج لله تعالى مطلقاً ليدوم وجوده[2].

ثم يأخذ ابن سينا في شرح معاني تلك الألفاظ وهي: الإيجاد،

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة ص 256 وكذلك: الإشارات ص 125 وما بعدها.
وانظر أيضاً: الشفاء قسم الإلهيات جـ 2 ص 378، 379 وقارن ذلك: الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 76 وما بعدها.

(2) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ص 85 وما بعدها: وانظر كذلك: د. محمد يوسف موسى «الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، مقال منشور بالكتاب الذهبي التذكاري لابن سينا 1952 ص 286، 289.

والخلق، والصنع، والإحداث، والتكوين، والفعل، شرحاً مسهباً، فهي تعني - في نظره - أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد أن لم يكن.

وغايته من ذلك - على ما أرى - هو أن يجد حلاً وسطاً بين الفلسفة، وعلم الكلام وهو ما سماه: «بالإبداع» ليفسر به الفعل الإلهي[1].

ومعنى: الإبداع - كما يقول ابن سينا - أن يكون من الشيء وجود بغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط. والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث[2].

ويورد الإمام الرازي في شرحه للإشارات المتعلقة بخلق العالم - الخلاف الذي دار بين المتكلمين والفلاسفة في علّة احتياج المعلولات، وبين أن المتكلمين زعموا أن علة احتياج الفعل إلى الفاعل هي الحدوث، والحكماء زعموا أنها الإمكان، فالمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل إلا على ما وجد بعد العدم، ولا يطلقون اسم الفاعل إلا على ما أثر في إيجاد الشيء بعد أن لم يكن مؤثراً فيه.

والحكماء يطلقون لفظ الفعل على كل ممكن مفتقر إلى الغير، ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر إليه الغير[3].

ولا يفوت ابن سينا أن يذكر - وبكل تفصيل - آراء الفرق المختلفة في الأجسام المحسوسة، وهل يمكن أن تكون واجبة بالذات - سواء كانت كلها أم عنصرها، أو ليست بواجبة، بل ممكنة؟، وكيفية صدورها عن العلة، لنرى هل يمكن أن تكون مخلوقة وقديمة في نفس الوقت؟.

يقول ابن سينا في هذا الصدد: «قال قوم إن هذا الشيء المحسوس

---

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات القسم الثالث ص 115 وانظر كذلك: د. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي دار المعارف القاهرة سنة 1971 ص 17.

(2) انظر: ابن سينا، الإشارات القسم الثالث ص 116.

(3) انظر: الرازي، شرح الإشارات ص 328.

موجود لذاته واجب لنفسه، لكنك إذا تذكرت ما قيل في شـرط واجب الوجـود لم تجد هذا المحسـوس واجباً، وتلوت قـوله تعـالى: ﴿لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1]، فإن الهوية في حظيرة الإمكان أفول «ما»»[2].

وهـذا يعتبر رداً مبـاشراً من ابن سينـا على الفلاسفـة الطبيعيين القـدامى كـديمقريـطس وأصحاب الخليط الـذين يرون أن الشيء الغني عن المؤثـر هو هذه الموجودات المحسوسة. وقد ذكّر ابن سينا كل قارىء، بل وكل سامع بما قيل في شرط واجب الوجود، وهو أنه واحد غير محتـاج في قوامـه إلى شيء، وغير منقسم بحسب الحد والماهية. . . . . الخ.

واستشهـد بقـولـه تعـالى: ﴿لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ في قصـة إبـراهيم عليـه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب كالشمس والقمر لأفولهـا وتغيرها، فإن الإمكان أفول ما.

ثم يتابع ابن سينا حديثه عن آراء الفرق في الأجسام المحسوسة فيقول: «وقال آخرون: بل هذا المـوجود المحسـوس معلول، ثم افترقـوا: فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولتين، لكن صيغته معلولة، وهؤلاء قـد جعلوا في الوجود واجبين وأنت خبير باستحالة ذلك.

ومنهم من جعـل وجوب الـوجود لضـدين، أو لعدة أشيـاء، وجعل غيـر ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين قبلهم»[3].

وهكذا يرى ابن سينا ـ وهذا حق ـ أن مذهب هؤلاء جميعاً باطل، سـواء الـذي جعل في الـوجود واجبين: كمن ذهب إلى أن الهيـولي واجبـة بـالـذات ويقول بأن الأجسام المحسوسة فيها جزء واجب بالذات، وهو عنصرها، وجـزء

---

(1) تكملة الآية قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَءَا كَوْكَباً قَـالَ هَـذَا رَبِّي فَلَما أَفَـلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ سورة الأنعام آية 76.

(2) ابن سينا، الإشارات ـ ص 122.

(3) ابن سينا، نفس المصدر القسم الثالث ص 123.

حادث، وهو شكلها وصورتها، أم من جعل وجوب الوجود لضدين كالخير والشر مثلاً، أو لعدة أشياء كالعناصر الأربعة، وجعل غير ذلك: أي وجود الوجود من ذلك أي عن الواجب، فكل أولئك في حكم الذين من قبلهم أي من حيث أن مذهبهم باطل.

ويقول ابن سينا ـ متابعاً حديثه عن آراء تلك الفرق في الأجسام المحسوسة:

«ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد، ثم افترقوا: فقال فريق منهم إنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه، ولو كان هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل، لأن كل واحد منها وجد فالكل وجد، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود، قالوا وذلك محال.

وإن لم تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً فإنها في حكم ذلك، وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له، فينقطع إليها ما لا نهاية له.

ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال، وكيف يزداد ما لا نهاية له؟!

ومن هؤلاء من قال: إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده.

ومنهم من قال: لم يمكن وجوده إلا حين وجد.

ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين، وبشيء آخر، بل بالفاعل، ولا يسأل عن لم؟ فهؤلاء هؤلاء»[1].

الناظر في هذا النص المتقدم يجد أن ابن سينا يقصد بحديثه المتكلمين

---

(1) ابن سينا، نفس المصدر القسم الثالث ص 123، 125.

على وجه العموم ـ أشاعرة ومعتزلة ـ، والحكماء، غير أنه يخصص هذه الفقرات للحديث عن رأي المتكلمين، ويرجىء الحديث عن الحكماء إلى الفقرة التالية.

فيبين أن المتكلمين يعتقدون أن ما عدا واجب الوجود بالذات مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً، موضحاً أن هؤلاء المتكلمين اختلفوا فيما بينهم إلى عدة فرق: فقالت الفرقة الأولى: إن واجب الوجود لم يزل غير موجود لشيء، ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادة.

وهذه الفرقة لا ترسل قولها إرسالاً، بل تقدم الدليل على دعواها، ويمكن أن يلخص على الوجه الآتي:

أولاً: لو كان العالم قديماً لكان كل حادث يفرض موجوداً يكون مسبوقاً بحادث وهكذا إلى غير نهاية، فيلزم من ذلك أن نقول بحوادث لا نهاية لها في الوجود ـ وهو باطل ـ وذلك لأن كل حادث منها فهو موجود فتكون جميعاً موجودة، والإنحصار في شيء يتنافى مع كونه غير متناه.

ثانياً: امتناع وجود كل واحد من الحوادث، لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة، والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي.

ثالثاً: وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث، وما لا يتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص.

ثم إن هذه الفرقة ـ والمقصود بها المتكلمون ـ إذا سئلت: لماذا حدث العالم في الوقت الذي حدث فيه بالذات؟، كان جوابها مختلفاً فيما بينها الأمر الذي أدى بها إلى انقسامها إلى ثلاث فرق:

فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث، وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل، وهم جمهور قدماء المعتزلة، ومن نحا نحوهم،

ويجعلون علة التخصص مصلحـة تعود إلى العـالم، والتخصص عنـدهم على سبيل الأولوية، وليس على سبيل الوجوب.

وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجّوب، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً، لأنه لا وقت قبـل ذلك وينسب هـذا القول إلى الكعبي من المعتزلة.

وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل، بل ذهبـوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت، ولا بشيء آخر غير الفاعل، وهو لا يسأل عما يفعل، أو اعترفوا بالتخصص، وأنكـروا وجوب استنـاده إلى علة غير الفـاعل، بـل ذهبوا إلى أن الفـاعل المختـار يرجـح أحد مقـدوريه على الآخـر من غيـر مخصص، وهؤلاء هم الأشاعرة.

ثم يـأتي ابن سينا إلى بيـان مذهب الحكمـاء ويوضحـه توضيحـاً كامـلاً وذلك لأن رأيهم هو رأيه بطبيعة الحال فيقـول: «وبإزاء هؤلاء قـوم من القائلين بوحدانيـة الأول يقولـون: إن واجب الوجـود بذاتـه، واجب الوجـود في جميع جهاته وأحواله الأولية له، وأنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى بـه فيها أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً، وحال بخلافها.

ولا يـجـوز أن تـسـنـح إرادة مـتـجـددة إلا لـداع، ولا أن تـسـنـح جزافاً[1]. . . . إلخ».

والمقصود هنا بقول ابن سينا: «واجب الوجود في جميع جهاته وأحوالـه الأولية له «يعني الأحوال التي لا يتوقف وجـودها على شيء غيـر ذاته، ككـونه عالماً وقادراً وفاعلاً، ويقابلها الأحوال الثانية المتـوقفة على وجـود الغير ككـونه أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وهذه لا تكون له واجبة لذاته، بل عند وجود غيره.

ثم بين ابن سينا بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل، فأشار إلى أن العـدم

(1) ابن سينا، الإشارات، القسم الثالث ص 126.

الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه، أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى يصير فيها فعاليته أولى به أو صدور الفعل أولى بالفعل.

وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح لأن يفعل فيه من الأوقات الباقية.

وقد شرح الإمام الطوسي قول ابن سينا: «ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة. . الخ إلى قوله أو غير ذلك كان فزال»[1].

شرح ذلك بقوله: «لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادر، احتاج إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره، فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف، وهي متجددة عند بعض المعتزلة، وقديمة عند الأشاعرة، وغير زائدة عن علمه عند الكعبي، فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة، وذلك لأن هذه الإرادة المتجددة لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضي إيثار أحد المقدورات كشوق مّا أو ميل إليه وهو الداعي، وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً[2]، وهما منفيان عنه تعالى بالإتفاق[3].

والآن هل يفهم من هذا أن ابن سينا يقول بأن العالم وجد عن الله على سبيل الطبع، وليس لإرادة منه تعالى؟! وللإجابة على ذلك أقول: إن الشيخ الرئيس ـ وهو يعرف حق المعرفة ما ورد في القرآن الكريم من آيات تثبت لله الإرادة والإختيار، زيادة على ذلك فإنه ليس من الممكن في التصور الديني إله غير مريد ولا مختار ـ، أقول إن الشيخ الرئيس ـ والأمر كما عرف ـ يحاول وبكل جهده أن يثبت لله الإرادة والإختيار إذ يقول في هذا الصدد:

---

(1) ابن سينا، الإشارات ص 126، 127.

(2) كلمة «جزافا» لفظة فارسية معربة معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير. انظر في ذلك: الرازي، مختار الصحاح ـ المطبعة الأميرية القاهرة 1911 ص 118.

(3) انظر: الطوسي، شرح الإشارات ص 139.

«وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة، ولا رضا منه، وكيف يصح هذا، وهو عقل محض يعقل ذاته، فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقل محض، ومبدأ أول وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها»[1].

وهذا يوضح لنا أن ابن سينا يرى أن العالم يجب أن يكون قديماً قدم علته، وملازماً لها أزلاً في الوجود، ودائماً وجوده دوام وجودها أبداً، حتى يتحقق له الكمال في الفعل: بأن يكون أزلاً وأبداً، ولا يجوز أن يكون العالم حادثاً حدوثاً زمانياً، وذلك حتى لا يتصف الباري عز وجل بالتغير والنقص، والله منزه عنهما، هذا كله من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ابن سينا يرى أن القول بالقدم هو الذي يتفق مع الدين الذي يحتم أن ينسب كل كمال لله تعالى، ومن الكمال الإلهي أن يكون فاعلاً أزلاً ودائماً في كل الأزمان، لا في زمان دون آخر، كما يتفق كذلك مع أن الله فاعل وجواد محض، وملك حق، وغني بإطلاق، وفي كل الأحوال فإن القول بقدم العالم ـ في نظر ابن سينا ـ لا يعد إنكاراً للخلق ولا تعريضاً لوجود الله للجحود ـ كما يدعي المعطلة «أي الأشاعرة»، بل إنّ القول بالقدم يحقق لله الكمال بخلاف الحدوث الذي يؤدي إلى التغير والإمكان في ذات الباري عز وجل ـ وهما محالان في حقه تعالى ـ.

وعليه فابن سينا يقرر ضرورة التساوق بين العلة والمعلول ببرهان دوري وهو: إذا كان ليس من المعقول في ذاته أن يوجد المعلول بدون العلة، لأن مفهوم المعلول يلزم عنه بالضرورة مفهوم العلة، فكذلك يلزم من مفهوم العلة التامة مفهوم المعلول لزوماً ضرورياً، وإذا كان واجب الوجود كاملاً فإن كمال

---

(1) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 274، وقارن ذلك: شرح حرف اللام لابن سينا ـ ضمن كتاب أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوي ص 25.

فعله يؤدي إلى القول بأزلية العالم بمعنى أن العالم مساوق للخالق في الأزل، ولكنه حادث حدوثاً ذاتياً[1].

ومن هنا فإن ابن سينا يرى أن كلا من الملحدة والمعطلة ـ ويقصد بالمعطلة الأشاعرة ـ بعدوا عن الحقيقة عندما اعتقد الأولون أن العالم قديم بذاته، واعتقد الآخرون أن العالم محدث الذات بمعنى أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم.

مع أن الصحيح عنده هو أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات أي أن العالم مساوق لله تعالى في الوجود.

والذي أخذ ابن سينا على الملحدة هو قولهم القديم بالذات بالنسبة للعالم مع أن الله تعالى واحد، وإن جاز في نظر ابن سينا تعدد القدماء بحسب الزمان لا بحسب الذات[2].

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «وستعلم أن العالم ليس قديماً بذاته ـ كما يراه الملحدة ـ بل هو محدث الذات، وليس كونه محدث الذات ـ على ما يظنه المعطلة ـ أنه كان قبل العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم فإن هؤلاء جعلوا الزمان قديماً مع الله سبحانه، وأوجدوا زماناً قبل العالم والحركة»[3].

والذي حمل ابن سينا ـ ومعه الفلاسفة ـ على القول بقدم العالم كما يقول: محمد يوسف موسى[4]: «هو أنهم ـ أي الفلاسفة ـ يرون أن من العسير

---

(1) انظر: د. محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن. ص 117، 120، وقارن ذلك: د. كمال اليازجي، معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ـ دار العلم بيروت 1961 ص 206.

(2) انظر: ابن سينا، كتاب الهداية تحقيق د. محمد عبده ص 164.

(3) ابن سينا، نفس المصدر ص 164.

(4) في كتابه، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط.

حقاً تصور الخلق والحدوث للعالم دون أن يسبقه العدم، أو بعبارة أخرى دون أن يسبق وجود العالم زمان كان معدوماً فيه. . . . وكل ما في الأمر أنهم يجعلون من العسير تصور أسبقية الله ووجود العالم عنه بعد ذلك».

وأما مسألة الخلق والإحداث، وثبوت هذا العمل عن الله فيكفي في هذا أن يقال ـ بحق ـ بأن المخلوق هو المعلول عن الخالق، وإن لم يتقدم الفاعل عنه بزمان[1].

وهذا الرأي الذي ذهب إليه: محمد يوسف موسى في فهمه كلام الفلاسفة في قضية خلق العالم يمكن أن يحمل على محاولة فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم ابن سينا التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة.

فابن سينا جعل كمال الله المطلق وثباته وعدم تغيره مبنياً على قدم العالم، ولا تعارض مطلقاً ـ عنده ـ بين كون العالم مخلوقاً، وبين كونه قديماً، فالعالم مساوق لله في الوجود ـ كما تقدم ـ، وإن كان الله أقدم منه بحسب الذات، وإذن فلا تعارض بين الدين والفلسفة في هذه المسألة في نظره.

والحل الذي لجأ إليه في توفيقه بين الدين والفلسفة في هذه المسألة هو قوله بالإبداع وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ويقابله الصنع وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم[2].

ويرفض ابن سينا القول بالإيجاد والصنع والفعل والإحداث والتكوين.

وعلى هذا فإن ابن سينا يرى أن الإبداع هو أن الشيء يكون لا من مادة ولا من زمان سابق، وذلك لأن الله قديم أزلي، والعالم كذلك قديم بالزمان قدم علته.

وقد يتقدم الشيء على شيء آخر بالزمان أو بالذات، وتقدم الله على

---

(1) د. محمد يوسف موسى، نفس المرجع ص 199.

(2) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ 1 ص 31.

العالم تقدم بالذات لا بالزمان، والمثال الـذي يضربـه ابن سينا في ذلـك هو: «حركت يدي فتحرك المفتاح، ولا تقول تحرك المفتـاح فتحركت يـدي»، وإن كانا معاً في الزمان فهذه بعدية بالذات[1].

ويفهم من كـلام ابن سينـا أن الإبـداع أقـدم من التكـوين والإحـداث، وأعلى مرتبة منهما.

ذلك لأن المادة عنده لا يمكن أن تحصل بالتكوين، وكـذلك الـزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث ويرجع ذلك لامتناع كونهما مسبوقين بمـادة أخرى وزمان آخر.

ولكن القول بالإبـداع لا ينفي القول بقـدم العالم قـدماً زمـانياً، فيكـون قديماً قدم العلة الأولى فالله تعالى ـ عند ابن سينا ـ يتقدم على العـالم بالـذات والشرف والطبع والمعلولية، لا بالزمان لأنه لم يبدع في زمان سابق.

ولا يجـوز تأخـر العالم عن الله بـالـزمـان حتى لا يكـون هنـاك مـرجـح للشـروع في الخلق بعـد الإمتنـاع عنـه، وحتى لا يحـدث تغيـراً في الإرادة الإلهية.

وهذه الفكرة تـرتبط بنظريـة الصدور الضـروري التي لجأ إليهـا ابن سينا ـ كما سنعرف فيما بعد.

هذا هو رأي ابن سينا في مسألة خلق العالم وقـوله بقـدمه قـدماً زمـانياً، وقد رد عليه كثير من علماء الكلام، ومن أشهر من رد على الفـلاسفة في هـذه المسألة وغيرها الإمـام الغزالي وسـوف يكون حـديثي التالي حـول ما دار بينـه وبين الفلاسفة في مسألة قدم العالم.

---

(1) ابن سينا، الإشارات ص 105، 106 وكذلك: النجاة ـ القسم الثالث ص 256.

الفصل الثالث

خلق العالم بين الغزالي والفلاسفة

من المعلوم أن هناك كثيراً من علماء الكلام قد تصدوا للرد على أقوال الفلاسفة، واعتبروا ـ بصورة عامة ـ أن الفلسفة منافية لروح الإسلام، وكان من بين هؤلاء: الإمام الشهرستاني الذي تعقب نقد ابن سينا للمتكلمين، ورد عليه باعتراضات وحجج كثيرة[1]، كما وجد قبله كثير من علماء الأشاعرة من أمثال الباقلاني، والجويني ممن تعرضوا لنقد الفلاسفة.

إلا أنه ـ والحق يقال ـ أن حجة الإسلام الإمام الغزالي هو الذي له الميزة الكبرى على من سبقوه، إذ أنه أول من رد على الفلاسفة رداً شاملاً وعميقاً، وأعلن صراحة تكفير الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم، وبالمعاد الروحي فقط، وبقصر علم الله على الكليات.

فقد صار البحث في الفلسفة عند الكثير ـ بعد الغزالي ـ أمراً منكراً، كما أصبح تعلمها أو تعليمها من مسائل الخلاف بين العلماء[2].

ولا يخفى أن الغزالي لم يقصد إلى هدم الفلسفة كمنهج من مناهج

(1) انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام. ص 5 وما بعدها.
(2) انظر: ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة ـ مطبعة التقدم القاهرة 1323 هـ ص 3، 7.

العقل، أو أنه حارب الفلسفة من حيث هي علم تفسير، بل إنه حارب التيار الهيليني الوثني المجافي لروح الإسلام.

وأكبر دليل على ذلك هو أن الغزالي نفسه قد ألف في الفلسفة كتابيه المشهورين: «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة»، وعلى الرغم من أن الغزالي كان يقصد بكتابيه الرد على الفلاسفة وبيان تهافت آرائهم، إلا أن النقد والرد عليهم يعتبران فلسفة في حد ذاته ـ من وجهة نظري ـ.

والآن ما موقف الغزالي من الفلاسفة في مسألة قدم العالم؟.

يرى الإمام الغزالي أن قول الفلاسفة بقدم العالم قول بعيد كل البعد عن الدين والمنطق القويم، وأنه يجب تكفيرهم في مثل هذه المسألة.

وكعادة الغزالي لا يرد على الخصم إلا بعد عرض أدلته عرضاً وافياً، وصوغها صياغة محكمة، وهذا بالضبط ما فعله الغزالي في مسألة قدم العالم.

فلقد صاغ أدلة الفلاسفة، وعلى وجه الخصوص أدلة ابن سينا على قدم العالم صياغة دقيقة ومفصلة، وربما تعتبر صياغته لها أوضح وأدق من صياغة ابن سينا صاحب تلك الأدلة لها.

يقول الغزالي في عرض أدلة الفلاسفة ـ أو قل أدلة ابن سينا ـ على قدم العالم: «قولهم يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقاً، لأنا إذا فرضنا القديم، ولم يصدر عنه العالم مثلاً، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل: إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح، بقي العالم على الإمكان الصرف، كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟، ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟، والسؤال في حدوث المرجح قائم.

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء

قط، وإما أن يوجد على الدوام، فـأما أن يتميـز حال التـرك عن حال الشـروع فهو محال.

وتحقيقه أن يقال: لم يحـدث العالم قبـل حدوثـه؟، لا يمكن أن يحال على عجزه (أي الإله) عن الاحداث، ولا على استحالـة الحدوث، فـإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القـديم (أي الله) من العجـز إلى القـدرة، والعـالم من الإستحـالة إلى الإمكـان، وكلاهما محالان، ولا يمكن أن يقـال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غـرض، ولا يمكن أن يحال على فقـد آلة ثم على وجـودها، بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلـك، فيلزم أن يقال: حصـل وجـوده لأنه صـار مريـداً لوجـوده بعد أن لم يكن مـريداً، فتكـون قـد حـدثت الإرادة، وحدوثه في ذاتـه محال، لأنـه ليس محل الحـوادث، وحدوثـه لا في ذاته لا يجعله مريداً. . . . . إلى أن يقول. . . . . ومهما كان العـالم موجـوداً، واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة»[1].

وهكـذا وضح الإمـام الغزالي أدلـة الفلاسفـة على قدم العـالم توضيحـاً كـاملاً، وأتى بكـل ما يفـرضـه العقـل من احتمـالات فيمـا يتصـل بمـوضـوع النقاش.

وبعـد أن عرض أدلتهم هـذه عرضـاً دقيقـاً مفصـلاً كـر عليهم، وأبـطل حججهم بالبراهين القاطعة.

يقول الغزالي ـ معترضاً على أدلتهم ما ملخصه: ما المانع إذا اعتقدنا أن الله أراد أزلاً أن يستمـر العالم معـدوماً طيلة مـدة عدمـه، وأن يوجـد بعد هـذا الزمن[2].

في نفس الـوقت الذي وجـد فيه؟، وحينئـذ لم يكن وجوده قبـل مراداً، فلم يحدث بعد في الوقت الذي أراد الله وجوده فيه.

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا ص 90، 92.

(2) انظر: الغزالي، نفس المصدر ص 96.

فما هو المانع من هذا الاعتقاد، وما المحيل له؟.

وهنا يورد الغزالي اعتراضاً مفترضاً من قبل الفلاسفة، إذ يقول ما معناه، - إن تأخر الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب (بالبناء للمفعول) بلا موجب (بالبناء للفاعل)، فهنا مثلاً كان الله وما يزال موجوداً فإرادته موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة وثابتة، فكيف يتأخر العالم عن وجود الله الذي هو علته التامة وسببه الكامل[1]؟.

وبعد أن يورد الغزالي هذا الاعتراض من قبل الفلاسفة يوجه إليهم نقده اللاذع في مسألة استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء أي شيء كان، قائلاً لهم ما ملخصه: إن قولكم هذا تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟، وبالأسلوب المنطقي: تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد وسط، أو من غير حد وسط؟ فإن ادعيتم حداً وسطاً، وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم؟، مع أن المعتقدين لحدوث العالم بإرادة قديمة أكثر بكثير ممن يقولون بقدمه.

ولا شك أن القائلين بالحدوث يعترفون بشمولية المعرفة الضرورية إذ أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع تلك المعرفة.

فلا بد إذن - في نظر الغزالي - من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك، إذ ليس في جميع ما ذكره الفلاسفة إلا استبعاد وتمثيل بعزمنا وإرادتنا، يعني قياس الغائب على الشاهد، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة[2].

---

(1) انظر: الغزالي، نفس المصدر ص 96.
(2) انظر: الغزالي، نفس المصدر ص 98.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويضيف الغزالي ـ مبيناً اعتراضات الفلاسفة فيقول: «فإن قيل: نحن نعلم بضرورة العقل أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل»[1].

وهنا يجيب الغزالي على هذا الإعتراض من جانب آخر من جوانب التفكير الفلسفي وهو قضية صفة العلم الإلهي، مبيناً أن المتكلمين يعلمون بالضرورة نفسها استحالة قول الفلاسفة إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة، ومن غير أن يكون العلم زائداً على الذات ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهو ما يقول به الفلاسفة في حق الله تعالى ـ كما سبق ـ وهذا كله بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة.

ولكن الفلاسفة لا يعترفون بقياس الغائب على الشاهد، إلا أن البعض منهم ويقصد الغزالي بذلك ـ أرسطو ـ قالوا إن الله لا يعلم إلا نفسه فهو العقل والعاقل والمعقول والكل واحد، وهذا الإتحاد معلوم الإستحالة بالضرورة، وذلك لأن تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة[2].

ويحاول الغزالي أن تكون إجابته على الإعتراض المتقدم من نفس إلزامات مسألة قدم العالم لأن الحديث الآن عن هذه المسألة، وليس على مسألة صفة العلم فيقول لهم: بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا: إن قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً... إلخ[3].

وهنا يلزمهم الغزالي في عدد دورات الفلك أهي شفع أو وتر؟ أو شفع ووتر معاً؟، أو لا شفع ولا وتر؟ فإن قال الفلاسفة شفع ووتر جميعاً، أولا شفع ولا وتر فهو باطل بالضرورة، وإن قالوا شفعاً، فالشفع يصير وتراً بواحد،

---

(1) انظر: الغزالي، نفس المصدر ص 98.
(2) انظر: الغزالي، نفس المصدر ص 99.
(3) انظر: الغزالي، نفس المصدر ص 99.

فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟، وإن قالوا وتراً، فالوتر يصير بواحد شفعاً، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي يصير به شفعاً، فلا مناص إذن من قولهم بأنه ليس بشفع ولا وتر، وإن قال الفلاسفة إنما ذلك في المتناهي، وما لا نهاية له لا يوصف بذلك، ويجيب الغزالي على ذلك بأنه إذا كانت الجملة مركبة من آحاد ولا توصف بذلك فهذا باطل بالضرورة وليس بالنظر.

وهذه الإلزامات كلها من جانب الغزالي ليبين لخصومه الفلاسفة أنهم لم يستطيعوا أن يزحزحوا علماء الكلام عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة، وأنهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم[1].

أما ما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم من قولهم يستحيل صدور حادث عن قديم. فقد ألزم الغزالي الفلاسفة بأن يقرا بأن هذا ليس بمحال، وذلك لأنه من المعلوم، بل من المشاهد الواقع أن في العالم أشياء كثيرة تحدث بين وقت وآخر وتنعدم كذلك، وهذه الأشياء لا بد لها من أسباب تصدر عنها، وهذه الأسباب إن كانت آخر الأمر حادثة كان معنى ذلك الإستغناء عن الخالق القديم، وهذا محال بالضرورة باتفاق من الجميع ـ فلاسفة ومتكلمين ـ، وإن انتهت إلى هذا الخالق القديم كان معنى ذلك صدور الحادث عن القديم فلم يكن الأمر كذلك بالنسبة للعالم.

ويعترض الغزالي على خصومه الفلاسفة في قولهم أنه إذا كان الله ولم يخلق العالم ثم خلقه، فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول، فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض، والنتيجة يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب

(1) انظر الغزالي، نفس المصدر ص 101.

قدم الزمان، وهو عبارة عن مقدار الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته.

يعترض الغزالي على ذلك فيقول: الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً ومعنى قولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان، أن الله كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط، ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط، فالمقصود بالتقدم انفراد الله تعالى بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد.

ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات، وعدم ذات، ثم وجود ذاتين.

وليس هناك أمر ثالث يفرضه العقل اللهم إلا الوهم الذي لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، ولا التفات إلى ذلك لأنه من أغاليط الأوهام.

وهكذا يستمر الغزالي في اعتراضاته على الفلاسفة ملزماً لهم حيناً، ومعترضاً عليهم أحياناً أخرى ـ مبيناً أن وجود العالم في الزمن الذي وجد فيه، وعلى الحالة التي عليها الآن، إنما وجد بإرادة الله القديمة التي من شأنها تمييز الشيء عن مثله ولولا أن هذا شأنها لوقع الإكتفاء بالقدرة التي من شأنها الإيجاد والإعدام.

فعندما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين أي الإيجاد والإعدام كان لا بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله، وهذا المخصص هو الإرادة القديمة[1].

فصفات الله تعالى لها وظائف تقوم بها في عالم الخلق والإيجاد.

فالقادر المختار يمكنه ترجيح أحد المقدورين على الآخر لا لمرجح.

---

(1) انظر: الغزالي، نفس المصدر ص 102

فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود، وكذا بعد وجوده، لكن الله المريد المختار أراد إيجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر، لأنه لا يسأل عما يفعل سبحانه وتعالى.

يقول الشهرستاني: «فإن قيل ما الفرق بين وجوب العالم بإيجاب الباريء، وبين وجوده بإيجاد الباري تعالى؟

قلنا وجود الشيء بإيجاد موجده صواب من حيث اللفظ والمعنى، بخلاف وجوب الشيء بإيجاب الموجب، إذ معنى الممكن هو جواز وجوده وجواز عدمه، لا جواز وجوبه وجواز امتناعه وقد استفاد هذا الممكن من المرجح وجوده لا وجود به، نعم لما وجد له الوجوب عند ملاحظة السبب. . . فصح أن يقال وجد بإيجاده، وعرض له الوجوب، فانتسب إليه وجوده، إذ كان ممكن الوجود لا واجب الوجود[1] اهـ بتصرف.

ومن هنا فإن الغزالي كغيره من علماء الكلام يرى أن العالم حادث، وقد بين ـ كما سبق ـ في كتابه: «تهافت الفلاسفة» أن أدلة الفلاسفة لم تكن مسلمة عنده وقد اعترض عليها، وبين تناقضها، وهذا الرأي لا يختلف من وجهة نظري عن آرائه الأخرى في باقي كتبه الكلامية، حتى كتبه التي وصفت بأنها كتبت للخاصة ـ إن صحت نسبتها إليه.

فهناك كثير من النصوص في هذه الكتب توهم بأن الغزالي ربما تشعر أقواله فيها بقدم العالم كما ورد في كتابه المنسوب إليه المضنون به على غير أهله: «الكبير»[2] كما فهمها كثير من الباحثين[3].

والصواب من وجهة نظري أن هذه النصوص لا يمكن أن يفهم منها قول

---

(1) الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام 20، 21.

(2) انظر: الغزالي، المضنون به الكبير. ص 4.

(3) ومن هؤلاء: د. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي. دار المعارف القاهرة 1971 ص 237 وما بعدها.

الغزالي بقدم العالم، لأن هناك فرقاً كبيراً بين عبارة المشائين المؤدية إلى قدم العالم، وبين عبارة الغزالي التي يفهم منها أن العالم مخلوق وحادث لا قديم[1].

ومن النصوص التي أثارت كثيراً من الجدل والنقاش حول مسألة خلق العالم عند الغزالي قوله: «الزمان لا يكون محدوداً، وخلق الزمان في الزمان أمر محال، فاليوم هو الكون الحادث في اللغة، وأيام الله حيث قال: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من وجوه: منها قوله: ﴿فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾، فيوم مادة السماء ويوم صورتها، ويوم كواكبها، ويوم نفوسها.

وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾: المادة والصورة، ومادة السموات، ومادة بروجها صورة واحدة، ومادة الأرض مادة مشتركة بين أزواج وفحول»[2].

وقد فهم عبد الرحمن بدوي من هذا النص أنه يتضمن القول بأن الزمان قديم[3].

ولكن عند النظر والتحليل لقول الغزالي هذا يتضح أن الغزالي لم يقل بقدم الزمان فمعنى قوله بأن الزمان لا يكون محدوداً، إنه لا يستطيع أن يحدد وقتاً معيناً وزمناً محدداً لخلق العالم، وذلك لأن الزمان مخلوق كالعالم، وهذا الفهم يكون متمشياً تماماً مع نصوص الغزالي المتقدمة في كتابه «تهافت الفلاسفة»[4].

---

(1) انظر: د. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي دار المعارف، القاهرة 1971 ص 84، 85.

(2) الغزالي، المضنون الكبير طبعة القاهرة 1303 هـ ص 3.

(3) انظر: في. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي ط القاهرة 1961 ص 154.

(4) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ص 110، 111.

وأخيراً فإن الغزالي ـ كما يقول بحق ـ محمد جلال شرف[1]. المتكلم والفيلسوف والصوفي هو بالحس والعقل والقلب مجتمعة يقف في وجه الفلاسفة الخارجين عن العقيدة الإسلامية فهو فيلسوف ناقد، وكمتكلم مدافع عن عقيدة أهل السنة والجماعة، وكصوفي عارف مشاهد لأنوار الوجود، كل ذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة، فقد أقام الدين بالحجة والبرهان والكشف والعرفان، ولكل موضوع منهج خاص، ولكل طبقة لغة خاصة وفي النهاية المقصود واحد الدفاع عن العقيدة الصحيحة على أساس من الكتاب والسنة والعقل لا التقليد الأعمى[2].

---

(1) في كتابه: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ص 98.
(2) انظر: د. محمد جلال شرف، نفس المصدر ص 98، 99.

الفصل الرابع

رأي ابن رُشد في مسألة خلق العالم

وتتميماً للموضوع أوجز في هـذا الفصل رد ابن رشـد على آراء الغزالي في مسألة هل العالم قديم أم حادث؟

وغني عن البيـان فإن ابن رشـد باعتبـاره الشارح الأكبـر لفلسفـة أرسـطو عندما قرأ كتاب الإمام الغزالي: «تهافت الفلاسفـة»، ولم ترق لـه آراؤه، ألف هـو بدوره كتـاباً أطلق عليـه: «تهافت التهـافت»، مدعيـاً فيـه أن آراء وأقـوال الغزالي في كتابه المشار إليه آراء كلها متهافتة، ولا قيمة لها.

والذي يعنيني من هذا كله الآن هو مسألة خلق العالم، ومـا هو رأي ابن رشد في هذه المسألة، وأعني بذلك: هل العالم عنده قديم أم حادث؟

نظر فيلسوف قرطبة في آراء وأقوال الطرفين المتنازعين وهما: الفـلاسفة والمتكلمون. فالأولون يقولون بقدم العالم، والآخرون يقولون بحدوثه.

حـاول ابن رشد بعـد تحليله ودراسته لآراء الفـريقين أن يقرب بينهمـا، فاتجه إلى فلسفة أرسطو، وأحدث فيها تحويراً كي يتفق مع ما جاء به الـدين، لأن ابن رشد يرى أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ليس إلا خلافاً لفظياً، أو اختلافاً في التسمية ـ حسب تعبير ابن رشد[1].

(1) انظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ص 12.

ولكن كيف تم له ذلك؟

يقول ابن رشد: إن الجميع متفقون على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات: أولها الموجودات التي لا يمكن أن توجد إلا إذا اجتمعت عدة شروط، وهي: أن توجد مادة، وسبب فعال، وزمن سابق[1]، وهذا هو شأن الكائنات الحسية الجزئية: أي المخلوقات بصورة عامة، فإنها تنشأ من مواد سابقة، ولها سبب، وأنها مسبوقة بالزمن.

فهذا الصنف من الموجودات ـ كما يقول ابن رشد ـ اتفق الجميع من القدماء: «يعني أرسطو ومن تبعه»، والأشعريون على تسميتها محدثة.

وهناك وجود مناقض للأول تماماً، وهو الوجود الذي لا يحتاج إلى مادة سابقة أو علة فاعلة، ولا يسبقه زمن، وهو الله عز وجل، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفريقين على تسميته قديماً.

وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تعالى فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى[2].

أما النوع الثالث من الموجودات فهو الذي يعد طرفاً وسطاً بين الموجودين السابقين فهو يوجد بسبب علة أرادت وجوده، لكنه يوجد من غير مادة، وفي غير زمن إذ قبل وجوده، لم يكن هناك معنى للزمن، وعلى هذا ففيه شبه بكل من الموجود الحادث، والموجود القديم، فلما غلب المتكلمون أحد الجانبين قالوا: إنه محدث ولما غلب الفلاسفة الجانب الآخر قالوا: إنه قديم، لكنه في الحقيقة ليس محدثاً ولا قديماً بالمعنى الحقيقي، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة[3]. وبهذا

(1) انظر: ابن رشد، نفس المصدر ص 12، وانظر كذلك: د. محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد مطبعة مخيمر، القاهرة ص 132، 134.
(2) انظر: ابن رشد، فصل المقال ص 12.
(3) انظر: ابن رشد، نفس المصدر ص 13.

التفسير للوجود عند ابن رشد فلا ينبغي تكفير المسلمين بعضهم بعضاً بسبب هذا الخلاف اللفظي.

وابن رشد لم ينكر في مسألة قدم العالم ـ أنه مخلوق، ولكنه جاء برأي في الخلق خالف فيه المتكلمين، فالخلق عنده لم يكن عنده دفعة واحدة بمعنى أنه كان مسبوقاً بالعدم ـ كما تقول الأشاعرة ـ، ولكنه خلق متجدداً آناً بعد آن به يدوم العالم ويتغير، فالعالم قديم، ولكنه معلول لعلة خالقة ومحركة، والله وحده قديم لا علة له[1].

ويرى ابن رشد في تفرقته بين القدم والحدوث أن العالم محدث لله سبحانه وتعالى واسم الحدوث به أولى من اسم القدم، وإنما سمت الفلاسفة العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء، وفي زمان وبعد العدم[2].

ومن هنا فإن ابن رشد يحاول دائماً أن يوفق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة، كما يحاول أن يشرح هذا التوفيق من خلال تفرقته بين عالم الغيب وعالم الشهادة، لذلك نراه يتجه إلى القرآن الكريم ويفسر بعض آياته التي توحي بوجود مادة وزمن سابقين على وجود العالم، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[3].

فإن هذه الآية تدل حسبما يقتضيه ظاهرها على أن العرش والماء كانا سابقين لوجود العالم.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[4].

---

(1) انظر: د. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان ص 22.

(2) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت تحقيق د. سليمان تحقيق د. سليمان دنيا ط القاهرة 1964 جـ 1 ص 271، 272.

(3) سورة هود عليه السلام، الآية: 7.

(4)سورة فصلت، الآية: 10.

فإن هذه الآية توحي بأن العالم خلق من مادة سابقة[1].

ومن هنا فإن ابن رشد يرى أنه لا يمكن أن يتصور العلماء فضلاً عن الجمهور أن العالم خلق من غير شيء وفي غير زمان أي أنه خلق من عدم.

والذي ينبغي شرحه للعامة هو التصور الذي وضعه الشرع في مسألة خلق العالم ولا يصرح لهم بغير ذلك، وإلا بطلت الحكمة الشرعية[2].

وذلك لأن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي سائر الكتب المنزلة.

وهذا التمثيل الذي جاء به الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث في الشاهد، وقد أطلق عليه لفظ الخلق، وهو ما يصلح لتصور المعنيين، أي تصور الحدوث في الشاهد، وتصوره عن طريق البرهان عند العلماء في الغائب، فلفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع[3].

وينتقد ابن رشد المتكلمين في قولهم إن العالم خلق من العدم المحض، مبيناً لهم أنه ليس في الشرع ما يفيد ما ذكرتموه، فكيف تقولون إن الإجماع منعقد عليه[4]؟!

وقد ردد ابن رشد كثيراً نقده لآراء معارضيه فقال: «إن الطرق التي سلكها هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً: أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية، فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور»[5].

---

(1) انظر: ابن رشد، فصل المقال ص 13، وقارن ذلك: خليل الحبر وزميله، تاريخ الفلسفة العربية ص 678. وكذلك: فرح انطون، ابن رشد وفلسفته ـ الإسكندرية سنة 1903 ص 41.

(2) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة ص 90.

(3) انظر: ابن رشد، نفس المصدر ص 91.

(4) انظر: ابن رشد، فصل المقال ص 13، 14.

(5) ابن رشد، مناهج الأدلة ص 80.

ولكن ما هو رأي ابن رشد في هذه المسألة إذا لم ترضه طرق المتكلمين في حدوث العالم؟ وللإجابة على ذلك نرى أن ابن رشد يحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة أو بين الإيمان والعقل.

يبين ابن رشد في هذا الصدد أن الشرع قصد من معرفته للعالم أنه مصنوع لله تعالى ومبتدع له، وأنه لم يوجد بمحض الإتفاق ومن نفسه، ويرى أن مذهب الأشاعرة وطريقهم ليس من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع.

ومن هنا فالطريق الأولى والبسيط المعترف به عند الجميع هو نفس الطريق الذي يبرهن به على وجود الخالق، وهو دليل العناية[4].

ومبنى هذا الدليل أن جميع أجزاء العالم من كواكب وأزمنة وظواهر طبيعية موافقة للإنسان والحيوان والنبات، وهذه الموافقة لم تكن عن اتفاق وصدفة كما يقول الدهريون، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده وهو الله تعالى.

ويعلم من هذا قطعاً أن العالم مصنوع ـ، ولا شك أن دليل العناية هو أشرف الدلائل الدالة على صنع العالم[2].

وهذا الدليل نجده مستمد من آراء الغزالي في أغلب كتبه.

ويستدل ابن رشد من جهة النقل بكثير من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾[3]..... الخ الآيات. ومثل قوله تعالى: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾[4]... الخ الآيات.

---

(1) انظر؛ ابن رشد نفس المصدر ص 45.
(2) انظر: ابن رشد، نفس المصدر ص 45، 46.
(3) سورة النبأ، الآيتان: 6، 7.
(4) سورة الغاشية، الآيتان: 17، 18.

ويضيف ابن رشـد دليلاً آخـر وهو دليـل الاختراع، وهـو برهـان بـديهي يفرض نفسه بقوة كبيرة على تفكيـر الإنسان جـاهلاً أو عـالماً. وهـو قائم على حسن الترتيب والنظام والإتفاق في الوجود.

والذي يتضح لي أن موقف ابن رشد في مسألة خلق العالم فيه شيء من الاضـطراب والخلل، ففكره مـوزع بين انتسابـه لأرسـطو الـذي يحـرص على متابعته في أغلب أقواله، وبين محاولة التوفيق بينه وبين عقيدته الدينية.

وعليه فإن ابن رشد يرى أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله، ولا راد لمشيئته، وليس لها ابتداء، كما أنه يقول بأن العالم محـدث إذا نظرنـا إليه من حيث أنه معلوم وهو يعتقد بلا ريب أن العالم قديم بالمعنى الفلسفي.

وموضع اللبس في مذهب ابن رشد ـ كما يقول المرحوم عبـاس العقاد: أنه لم يفرق بين الزمان والأبـدية، وهمـا مختلفان: فـالزمـان لا يتصور إلا مـع الحركة، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحـال من الأحوال، إذ الكـائن الأبدي لا يتحرك من مكان إلى مكـان، ولا من زمان إلى زمـان، وليس قبله شيء ولا بعده شيء، فيتحرك مما قبله إلى ما بعده[1].

وباختصار فإن ابن رشد في مسألة خلق العالم من خلال كتبه يرى أنه لا خـلاف في خلق الله للعالم، ولكن الخـلاف في سبق الـزمـان للعـالم، أو أن الزمان والعالم وجدا معاً. والإمام الغزالي حين قال إن وجـود العالم بعـد وجود الله لا يقتضي وجود الزمن، فإن بينهما فارقاً غاية في الدقة.

أما ما يدعيه ابن رشـد من أن الاختلاف بين الفـلاسفة والمتكلمين إنمـا هو اختلاف في التسميـة فقط فهذا قـول بعيد عن الصـواب من وجهة نـظري، وذلك لأن القول بقدم العالم ينفي الخلق تماماً، والـذي أوصل ابن رشـد إلى

---

(1) انظر: عباس العقاد، ابن رشد ـ دار المعارف القاهرة 1971 ـ ص 39.
وانظر كذلك: د. عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية. ص 252، 254.

هذه النتيجة هو أخذه بنظرية أرسطو في أزلية المادة أو الهيولي محاولاً تقريبها من الدين ـ رغبة منه في التوفيق بين الدين والفلسفة.

أما الإستعانة بآيات من الكتاب الكريم يقتضي ظاهرها وجود عرش ودخان وأيام قبل الخلق، فتلك مماحكة كلامية تخالف رأي الفيلسوف ابن رشد في التأويل ـ كما يقول بحق ـ رمزي نجار[1].

إلى هذا الحد نكتفي بهذا القدر بالبحث في هذه المسألة التي طال فيها الجدل والنقاش والأخذ والرد، وهي مسألة ليس من السهل أن يقوم دليل عقلي بالبت في حلها.

وقد تعددت آراء الفلاسفة والمتكلمين، وأرى من المفيد إجمال تلك الآراء في النقاط الآتية:

1 ـ إن المتكلمين ـ والغزالي من بينهم ـ يقررون أن العالم حادث، على معنى أنه كان معدوماً ثم وجد، وقد كان الله ولا شيء معه، ثم أوجد هذا العالم من العدم المطلق مستدلين على ذلك بأدلة كثيرة أشهرها يتلخص في أن الأعراض حادثة، لأننا نرى الجسم ساكناً، ثم نراه بعد ذلك متحركاً، والحركة والسكون من الأعراض، وإذا كانت حادثة، فالأجسام التي تلحقها الأعراض حادثة أيضاً، لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وإذا ثبت حدوث الأجسام والأعراض، فالعالم ـ لأنه متكون منهما ـ حادث[2].

---

(1) في كتابه: الفلسفة العربية عبر التاريخ ص 291.

(2) انظر: سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام ص 261، 264. وانظر؛ كذلك الإيجي، المواقف جـ 1 ص 442.
وانظر: الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ـ تحقيق د. فوقية حسين محمود ص 76، 80، وقارن ذلك: محمد الحسيني الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام ص 44، 47. وانظر كذلك: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق د. عثمان عيش ص 48 وما بعدها.

وهذا القول أعني حدوث العالم هو ما يوفق الإيمان بوجود إله خالق لهذا العالم ـ علويه وسفليه ـ، كما أنه يجعل من السهل تصور النسبة بين الله وبين العالم: أي بين الخالق والمخلوق.

2 ـ ذهب الفلاسفة المسلمون ـ وعلى رأسهم ابن سينا ـ إلى القول بقدم العالم، ورأوا من وجهة نظرهم أن القول بالقدم هو الذي يحقق الكمال المطلق للمولى تبارك وتعالى.

إن هذا القول يؤدي إلى إثبات قديمين أحدهما مساوق للآخر وموجود معه، كما يؤدي بالتالي إلى مخالفة ما جاء في العقيدة الدينية من وجود إله خالق لهذا الكون يحدثه حين يشاء، ويعدمه متى يشاء.

أما ما ذهب إليه الفلاسفة من أن العلة التامة يجب أن يوجد معها معلولها في نفس الزمان، ويكون وجوباً ضرورياً، فإن هذا القول إنما يكون في العلة التي تفعل من طبعها، دون إرادة لها، أما الفاعل المختار الذي يتصف بالإرادة التامة المطلقة، فإن له أن يوجد أي شيء وفي أي وقت يريده، ولا يسأل عما يفعل، وهم يسألون.

3 ـ إن الفيلسوف ابن رشد لم يستطع ـ من وجهة نظري ـ أن يهدم اعتراضات الغزالي للفلاسفة في مسألة قدم العالم ـ كما كان يتوقع ذلك، وذلك لأن القول بالحدوث أقرب إلى العقل والنقل منه القول بالقدم.

4 ـ أظهر الإمام الغزالي وابن رشد مقدرة فائقة في التحليل والنقاش، وتقصي الحقائق من خلال كتابيهما المشهورين في جميع مسائل البحث، وبخاصة في مسألة خلق العالم، الأمر الذي شهد لهما كثير من المفكرين ـ في القديم والحديث ـ بأنهما أهل لأن يحتلا مكاناً مرموقاً في تاريخ الفكر الفلسفي على وجه العموم[1].

---

(1) انظر: خليل الجر، وزميله، تاريخ الفلسفة العربية ص 682.

وبعد هذا وذاك يبدو لي أنه يتعذر على فهم البشر حقيقة الخلق والتكوين، كما يفهم من آراء الغزالي في حل مشكلة القدم في فصله بين الإيمان والمعرفة، وذلك لأن فكرة الخلق فكرة دقيقة تدق على فهم العقل البشري، لأن صفة الخلق من صفات الله تعالى التي لا يشاركه فيها أحد غيره: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[1]؟، وهي فعله الذي اختص به سبحانه وتعالى، والذي لا يحتاج إلا إلى كلمة أمر منه ﴿كُنْ﴾ وحتى هذه فإنما هي تقريب للفهم الإنساني.

يقول جل شأنه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2].

والآن وبعد أن أثبت ابن سينا قدم العالم قدماً زمانياً، وقد فاض عن الله أزلاً، فهل فاض عنه كله دفعة واحدة أم بالتدريج في رأي ابن سينا؟!

وبعبارة أخرى: كيف تنبثق الكائنات عن الله تعالى، وهي كثرة، والله واحد من كل وجه، والواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد ـ كما هو مقرر في الفكر الفلسفي؟.

وللإجابة على هذا وغيره عقدت فصلاً خاصاً للحديث عن مسألة أخرى من مسائل خلق العالم وصلة الله به، وهي مسألة كيفية صدور الموجودات عن الباري عز وجل. أو ما سميت بنظرية الصدور والفيض والإنبثاق في الفكر الفلسفي.

* * *

---

(1) سورة فاطر، الآية: 3.

(2) سورة يس، الآية: 81.



الفصل الخامس

نظرية الفيض

(أ) جذور هذه النظرية.

أشير أولاً إلى أن مفهوم الفيض في الأصل هو كثرة الماء، تقول فاض الماء: أي كثر حتى سال عن جوانب محله، وفاضت العين سال دمعها.

وقد أطلق هذا اللفظ على الأمور المعنوية مجازاً، فقيل: فاض الخير أي ذاع وانتشر، وقيل رجل فياض: أي كثير العطاء.

ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده وهو المبدأ الفياض، والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً.

والفيض بهذا المعنى يكون مرادفاً للصدور، تقول فاض الشيء عن الشيء: صدر عنه على مراتب متدرجة[1].

ويعتبر القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من العدم.

---

(1) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ـ دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973. جـ 2 ص 172، 173.

يقول ابن سينا: وهو «فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته»[1].

وترجع نظرية الصدور، أو أن العالم نشأ عن الله بطريق التعليل في مبادئها العامة إلى أفلوطين[2] المصري الذي تنسب إليه الأفلاطونية الحديثة.

ومجمل أفكاره أنها مزيج من آراء أفلاطون والرواقيين وفيلون من جهة، ومن الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة في ذلك الوقت من جهة أخرى.

فهي أفكار تمتاز بعمق الشعور الصوفي، والمثالثة الأفلاطونية، ووحدة الوجود الرواقية. فأفلوطين لا يركن إلى الأشياء المحسة والموجودة، وإنما يضع الوجود كل الوجود للعالم العقلي[3].

ومعنى هذا: أن الوجود الحقيقي ـ عند أفلوطين هو وجود الأول، ويليه وجود العقل فالنفس، بل وجود العقل مقدم على وجود النفس، ووجود الأول مقدم على وجود العقل؛ وأما المادة فلا ذكر لها، إنها سلب للوجود أو ظل له، إنها عدم، وهل بعد العدم وجود!

وتبدأ فلسفة أفلوطين الماورائية بالحديث عن الأول أو الواحد الذي يعطيه كل الوجود. فالأول عنده هو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف كان، وذلك لأنه يعلو عن الصفات مهما عظمت تلك الصفات، فلا يقال في نظره: إنه جميل أو متصف بالجمال، لأنه فوق

---

(1) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 274، 275.

(2) يعتبر أفلوطين المصري من أكبر مجددي الأفلاطونية المحدثة ويعرف عند بعض مؤرخي العرب بالشيخ اليوناني ولد في أسيوط بصعيد مصر 205 م ومات 270 م.

(3) انظر: د. فؤاد زكريا، مقدمة كتاب: التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة 1970 ص 46، 48. وانظر: د. محمد علي أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي ص 184. وانظر خليل الجر وزميله، تاريخ الفلسفة العربية ص 78، 80.

الجمال، بل هو علته الحقيقية، وهو فوق التمام والكمال. ولا يجب أن نصفه بأنه مريد، وذلك لأنه كله إرادة[1].

فإذا كان الأول هو مبدأ الوجود، وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه؟

إنها نشأت عنه ـ في تفكير أفلوطين ـ بطريق الفيض والصدور.

يقول أفلوطين: «وذلك أن الواحد الحق الذي هو فوق التمام، لما أبدع الشيء التام، التفت ذلك التام إلى مبدعه، وألقى بصره عليه، وامتلأ منه نوراً وبهاء، فصار عقلاً.

أما الواحد الحق فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه... وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل... إلخ[2].

وباختصار شديد فإن نظرية الفيض عند أفلوطين تتلخص في أن الأشياء جميعها مختلفة بالكمال والنقص، ويرجع كمالها أو نقصها إلى درجة اتحاد أجزائها، أو عدم اتحادها، فالإتحاد بين الأمور العقلية أقوى منه بين الأمور المادية مثلاً وهكذا... وما زال أفلوطين يصعد ويصعد في سلم الموجودات، حتى وصل في النهاية إلى الوحدة الأولى، تلك الوحدة التي لا تنقسم، وليس فيها أجزاء البتة، ولا توصف، هي فوق الوجود، وعن هذه الوحدة الكاملة فاض عنها العقل الكلي، الذي يعتبر أقل كمالاً منها إذ أنه يقبل الكثرة ـ ولو اعتبارياً على الأقل ـ، وعن هذا العقل فاضت النفس الكلية، وعن هذه النفس انبثقت الأشياء المادية[3].

---

(1) انظر؛ أفلوطين، أثولوجيا ـ الميمر العاشر، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية القاهرة 1966 ص 134. وانظر أيضاً: د. كريم متى، الفلسفة اليونانية ص 287. وانظر كذلك: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص 141.

(2) أفلوطين، أثولوجيا ـ الميمر العاشر ـ ص 135.

(3) انظر: أفلوطين، نفس المصدر ـ الميمر العاشر ص 135 وما بعدها.

ومن المعلوم أن الأفلاطونية المحدثة أخذت من المسيحية المحرفة فكرة الأقانيم الثلاثة المتحدة في طبيعة الله، وهي الأب، والابن أو الكلمة، وروح القدس، ورتبها ترتيباً فلسفياً يجمع بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو، فجعلت الأقنوم المسيحي الأول هو عين الواحد الأفلاطوني «مثال الخير»، واعتبرته المبدأ الأول، ونزهته عن كل وصف، ثم جعلت الأقنوم الثاني ابناً وكلمة له أول ما صدر عن المبدأ الأول، وأسمته العقل ووصفته بما وصف أرسطو به الله الذي هو العقل، ثم جعلت الأقنوم الثالث نفساً كلية للعالم، ومبدأ للحياة، متمشية في ذلك مع أرسطو الذي جعل النفس لا العقل المصدر لكل حركة وتغير[1].

(ب) نظرية الفيض عند ابن سينا:

أقول في البداية إن نظرية الفيض التي لجأ إليها فلاسفة الإسلام وأولهم الفارابي، ثم ابن سينا بعده، كانوا يظنون أنها من آثار أرسطو اعتقاداً منهم بأن «أثولوجيا» أو الألوهية إنما هي لأرسطو.

وفي الحقيقة أن كتاب «أثولوجيا» ليس لأرسطو، وإنما هو مقتبس من تاسوعات أفلوطين التي جمعها الإسكندر الأفروديسي، والكتاب في جملته يصور التربية الروحية عند أفلوطين[2].

وإنما لجأ ابن سينا إلى نظرية الفيض هذه، كما لجأ قبله الفارابي إليها، كي يجد حلاً لتلك المسألة الفلسفية الشائكة، وهي كيف تأتي الكثرة من الوحدة؟! أو كيف تنبثق الموجودات المتعددة عن واحد وحدة مطلقة؟.

---

(1) انظر: د. محمد ثابت الفندي، الله والعالم ـ مقال منشور ضمن الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا ص 211.

(2) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب ص 26، 30 وقارن ذلك: يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية ـ المطبعة الكاثولوكية بيروت 1958 ـ ص 97.
وانظر: د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص 436، 437 وانظر كذلك: د. محمد أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية ـ ص 87، 90.

وقبل هذا وذاك كيف يصدر القديم عن الله تعالى ـ عند ابن سينا ـ بعد أن نفى عنه القصد والإختيار؟

هل صدر هذا العالم عن الواحد بالطبع كما يصدر ضوء الشمس عن الشمس؟!

تلك هي المشكلة التي شغلت الفكر الفلسفي الإسلامي ردحاً من الزمن.

فما هو إذن رأي ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ في حل هذه المشكلة في زعمهم؟.

باعتبار أن فلاسفة الإسلام يحاولون دائماً أن يوجدوا صلة وملاءمة بين الفلسفة والدين فقد اختار الفارابي، ومن بعده ابن سينا، متابعين للأفلاطونية الحديثة فكرة الفيض وذلك حتى يستطيعا أن يبعدا تلك الكثرة في هذا العالم عن الواحد وحدة مطلقة، ومن ثم تخيلا موجوداً يفيض بدءاً عن الله تعالى.

وإذانظرنا إلى نظرية الفيض عند ابن سينا وجدنا أنها تستند إلى الأمور الآتية:

1 ـ القول بأن الوجود ينقسم إلى واجب بذاته وهو الله تعالى، وإلى ممكن، أو واجب بغيره وهو العالم.

2 ـ القول بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالله واحد من كل وجه، ويجب أن يصدر عنه واحد بالعدد[1].

3 ـ القول بأن تعقل الله علة للوجود على ما يعقله، وإذا عقل شيئاً وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها[2].

---

(1) انظر: ابن سينا، التعليقات ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ الهيئة المصرية للكتاب القاهرة 1973 ـ ص 100، وكذلك: النجاة ـ القسم الثالث ص 275.

(2) انظر: ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 247، انظر كذلك؛ د. محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود ـ دار الكتاب العربي القاهرة بدون تاريخ ص 87، 88.

فبالنظر إلى الأمر الأول، وهو منطقي نجد أن ابن سينا قد سار فيه على نهج المعلم الثاني ـ الفارابي ـ، إلا أن فيلسوفنا قد زاد المسألة شرحاً وتفصيلاً وتوضيحاً أكثر مما هو عند الفارابي[1].

وهذا الأمر الأول مهم جداً بالنسبة لنظرية الصدور عند كل منهما، وذلك لأن التفرقة بين الماهية والوجود كانت أساس الحل الذي اختاره أتباع الأفلاطونية الحديثة لنظرية الفيض[2].

وهذا التوحيد بين الماهية والوجود أدى إلى التوحيد بين الذات والصفات، وذلك حينما ردت الصفات الإلهية إلى علمه تعالى، ورد العلم إلى الذات.

ومما لا شك فيه أن ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ استندا في هذا التوحيد إلى رأي المعتزلة في القول بأن الصفات عين الذات[3].

فالمبدع الأول عن الله تعالى ـ كما سنعرف فيما بعد ـ وهو العقل الأول عند كل منهما يحتوي على نوع من الكثرة، ولو كثرة اعتبارية على الأقل، وذلك لأن ماهيته تختلف عن وجوده، أما واجب الوجود بذاته، وهو الله تعالى فإنه تتحد فيه الماهية مع الوجود.

وعلى كل حال فإن ابن سينا في نظرية الفيض قد تأثر بالفارابي الذي يتلخص رأيه في هذه المسألة بأن الأول «أو الله» يعقل ذاته ويعرفها، ومن هذه المعرفة أو العلم بها صدر هذا العالم.

---

(1) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ـ مطبعة صبيح القاهرة 1948 ص 18، 19، وقارن ذلك: خليل الجر وزميله، تاريخ الفلسفة العربية ص 390.

(2) انظر: د. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد مطبعة الأنجلو المصرية القاهرة 1969 ص 81.

(3) انظر: د. محمد ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن ص 67 وما بعدها.

ثم إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا على سبيل الطبع بدون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها عنه وحصولها ـ كما ظن أفلوطين ـ، وإنما ظهر الأشياء عنه، لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه[1].

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد، وهو العقل الأول ـ كما سبقت الإشارة ـ، وعن طريق هذا العقل الأول تظهر الكثرة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شيئاً غير ذاته، فهو واحد بالذات متعدد بالاعتبار.

وباختصار: فإن العقل الأول يعقل ذاته، ويعقل الأول، وبحكم أنه يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني، وبحكم أنه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، والفلك الأعلى بمادته وصورته: «التي هي النفس» وهكذا.

ولا يحدد الفارابي في كتابه: «عيون المسائل» عدد العقول والأفلاك التي صدرت عن الأول، إذ نراه يقول؛ «ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك، إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد عن المادة، وهناك يتم عدد الأفلاك»[2].

أما في كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة» فإنه يجعل عدد العقول عشرة[3].

وهكذا نرى أن الفارابي اختار طريق الصدور لعملية الخلق تمشياً مع

(1) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ط المؤيد القاهرة 1910 ص 6.
(2) الفارابي، نفس المصدر ص 8.
(3) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ص 44، 45.

الفكر الأرسطي ـ كم يعتقد خطأ ـ، حتى يستطيع أن يوفق بين الدين والفلسفة.

أما ابن سينا فقد سار على نهجه ومنواله ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ غير أنه كان يفوقه من حيث الشرح والتوضيح والتفصيل.

ولكن كيف تم له ذلك؟

يرى ابن سينا أن صدور العالم عن الله تعالى ليس بالطبع، كصدور الحرارة عن النار مثلاً، وذلك لأن الله يعلم ما يصدر عنه، ويعلم أن كماله في صدور الموجودات عن ذاته، فهو عالم بالصدور وراض عنه.

وإنما يصدر عنه لأن الأول يعقل ذاته، وبها يعقل أنه مبدأ للكائنات، وعلة لها فيعقل النظام المتمثل في الكل[1].

وعليه فإن علمه ناشىء عن ذاته، وهو الذي يعلم به أنه مبدأ الكائنات، وعلة لها، ويلزم من عقله لهذا النظام أن يفيض العالم عنه على حسب ما علم فيضاً ضرورياً لازماً من لوازم ذاته.

إذن فالقول بالفيض عن الله ـ عند ابن سينا ـ يحقق الخلق مع كونه قديماً، ولا يتنافى مع ما وجب لله تعالى من الغنى والبساطة.

ويحاول ابن سينا أن يقرب الدين من الفلسفة في هذه العملية، فهو يرى أن العالم لم يصدر كله دفعة واحدة عن الأول «الله» بل الذي صدر عنه لذاته أولاً موجود واحد غير مادي بأي وجه كان، ثم صدرت عنه بقية الموجودات بالواسطة: أي بعضها عن بعض، وإن كان المبدأ الأول هو المصدر والسبب الأول والأخير لها جميعاً.

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء جـ 2 ص 539، وكذلك: النجاة ـ القسم الثالث ص 274، وكذلك: تفسير ابن سينا كتاب أثولوجيا ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 62، 64 وقارن ذلك: د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 129.

وبهذا فإنه يحاول أن يتخلص من الفكر الأرسطي في علاقة الله بـالكون حتى يستطيع أن تكون محاولاته متفقة مع الدين.

أما من حيث القضية البدهية في نظره، وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فنجده يحرص عليها كل الحرص، ويصرح بها في أغلب كتبه: كالشفاء، والنجاة، والإشارات والرسالة العرشية، والرسالة النيروزية، وغيرها.

يقول ابن سينا: «فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه، وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر، والجهة والحكم الذي منه يلزم هذا الشيء، ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره.

فإن لزم منه شيئان متباينان بالقوام، أو شيئان متباينان يكون كل منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزما معاً، فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته، وتلك الجهتان إذا كانتا في ذاته، بل لازمتان لذاته، فالسؤال في لزومهما ثابت، حتى يكونا في ذاته، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى ـ وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده ـ.

فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في المادة.

فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها. ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق[1].

---

(1) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 275. وانظر كذلك: الشفاء جـ2 ص 405، 408 وكذلك؛ الرسالة العرشية ص 15. وكذلك: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 100، 101.

يفهم من هذا النص وغيره أن ابن سينا إنما لجأ لفكرة الفيض، أو الصدور كي يفسر بها حصول الكثرة من الواحد، أو وجود العالم عن الله تعالى، وظن أن هذه الفكرة تحفظ على الله وحدته المطلقة.

إذن فمن المحال عنده أن يصدر الكثير عن الواحد وحدة مطلقة، وذلك لأن الكثرة إن صدرت عن الواحد فسوف تصدر باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات إن كانت راجعة إلى ذات الواحد، فقد حصلت في ماهيته الكثرة، ولم يعد الواحد واحداً من كل وجه، وتفادياً لهذا كله ينبغي ـ في نظر ابن سينا ـ أن يكون الصادر عن الواحد الأول جوهراً مجرداً وهو العقل الأول.

يقول ابن سينا بعد ما وضح أنه لا يصدر عن الأول إلا واحد بالعدد، قال «فإذاً الصادر الأول منه غير جسم، فهو إذن جوهر مجرد، وهو العقل»[1].

فابن سينا عندما تواجهه فكرة التكثر في واجب الوجود بذاته في حالة صدور العالم عنه تعالى يلجأ إلى فكرة الوساطة، فلا بد لكي تحل هذه المشكلة ـ من وجهة نظره ـ من وجود متوسطات بين واجب الوجود بذاته، وبين هذا العالم المتكثر، وهذه الموجودات متى صدرت عن الأول على الترتيب الذي ارتضاه ابن سينا ـ والآتي بيانه ـ وبسبب هذه الوسائط المتدجرة من أدنى إلى أعلى تكون كلها قد صدرت في الواقع ونفس الأمر عن الله تعالى فهو موجد كل شيء بلا ريب، والقول بذلك ليس فيه أي نقص في جانب الله تعالى، باعتباره فاعلاً وموجداً.

يقول ابن سينا: «ونحن إذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب، والسبب منه أيضاً فلا نقص في فاعليته، بل الكل صادر منه وبه وإليه، فإذاً الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم، ووسائط لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر، ولا يتأخر ما هو متقدم، وهو المقدم والمؤخر.

---

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية ص 15، 16، وكذلك: كتاب الهداية تحقيق د. محمد عبده ـ مطبعة القاهرة الحديثة 1974 ص 275.

نعم الموجود الأول الذي صدر عنه مباشرة أشرف، ويتنزل من الأشرف إلى الأدنى حتى ينتهي إلى الأخص، فالأول عقل ثم نفس، ثم جرم السماء، ثم مواد العناصر وصورها»(1).

إذاً فإن أول مبدع صدر عن الله تعالى - في نظر ابن سينا - هو العقل الأول، وهو يماثل الإله في وحدته، لكن ليس من كل وجه، حيث أن العقل الأول، الذي هو المبدع الأول قد تكثر من جهة الاعتبار، بعكس واجب الوجود بذاته، فإنه واحد من كل وجه: أي من جهة المشاهد والواقع، ومن جهة الاعتبار(2).

والكثرة الاعتبارية في الموجود الأول، - أعني العقل الأول - لم تأت إليه من جهة مبدئه ومبدعه - كما يرى ابن سينا -، بل جاءته من حيث تعقله لمبدعه، وتعقله لذاته هو، من حيث أنه واجب بالغير وممكن في ذاته.

إذن هناك ثلاثة مبادىء في المعلول الأول، وذلك لأنه يدرك الموجود الأول - أعني العلة -، ويدرك ذاته كهوية على أنها ممكنة بحسب ماهيتها، وواجبة أعني معلولة بسبب وجود الأول(3).

وقد صدر عن العقل الأول من حيث تعقله لمبدعه العقل الثاني، وهو أول العقول التي تأتي بعده، وهو العقل الذي يشرف على فلك زحل، ومن حيث تعقله لذاته، وإدراكه أنه واجب بسبب الموجود الأول، فإنه يفيض منه وجود نفس هي نفس الفلك الأقصى، ومن حيث إدراكه أنه ممكن في ذاته، واجب بالغير، فإنه يفيض منه وجود جسم هذا الفلك الأقصى. (أي هناك: النفس، الفلك، العقل) وتتكرر طريقة الصدور كلما هبطنا في سلم الأفلاك السماوية، فالعقل الثاني مع وحدته في ذاته له أيضاً تلك الكثرة بحسب تلك

---

(1) ابن سينا، نفس المصدر ص 16.
(2) انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي - ص 487.
(3) انظر: ابن سينا، النجاة - القسم الثالث ص 277، 278. وكذلك: الشفاء: جـ2 ص 406.

الاعتبارات، فنشأ عن تعقله للمبدأ الأول «وهو الله تعالى» العقل الثالث، وهو العقل الذي يشرف على فلك المشتري، ونشأ عن تعقله لذاته نفس هذا الفلك، ونشأ من إدراكه أنه ممكن، وواجب بالغير جرم الفلك الثاني والعقل الثالث له أيضاً تلك الاعتبارات الثلاث... وهكذا هكذا حتى نصل إلى العقل العاشر، وجرم الفلك التاسع ونفسه، ويسمى العقل العاشر بالعقل الفعال، وهو السبب في وجود العناصر الأربعة، وما يتكون منها من الموجودات الأرضية من إنسان وحيوان، ونبات... إلخ، وهي خاضعة لتدبيره كل الخضوع.

وبه تنتهي سلسلة المبدعات، أو الموجودات ما دمنا قد وصلنا إلى عالم العناصر: أي عالم الكون والفساد[1].

ولهذا الفيض الضروري مبرراته المنطقية عند ابن سينا، وذلك لسببين:

1 ـ التوحيد بين الذات والصفات في حق الأول مما يجعله هوية مطلقة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

2 ـ واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته[2]، على معنى أنه علة تامة، وهذا الجمع بين الهوية والعلية في حق الأول يفضي على نظرية الفيض عند ابن سينا معنى جديداً، إذ يحاول ابن سينا أن يؤسس حتمية صدور العالم على أسس منطقية، فكما يشتق مبدأ عدم التناقض من مبدأ الهوية، فكذلك يمكننا أن نفسر قول ابن سينا: «أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد»[3].

وفي ضوء هذين السببين يمكن أن يفهم معنى تعقل الأول لعلته،

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 273، وكذلك الشفاء جـ 2 ص 409. ، وانظر كذلك: د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية ـ الحلبي القاهرة ـ 1945 ص 67، 68.
(2) انظر: ابن سينا، النجاة القسم الثالث ص 275.
(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 276.

وبالتالي تفسير نظرية الصدور عند ابن سينا على نحو جديد، ومتميز عما هو عند أفلوطين، وذلك بعد أن مهد لهذا التصور الجديد المعلم الثاني الفارابي.

لهذا نرى أن ابن سينا حاول وبكل جهد أن يعلل كيفية وجود هذا الكون المتكثر من الواحد وحدة مطلقة، فلجأ إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ليستخدم ذلك الإمكان في توليد الكثرة من الوحدة.

ولكن رغم ذلك كله فقد صدرت الكثرة عن الواحد بأي اعتبار كان، فمن أين جاءت تلك الكثرة؟.

من أجل هذا فإن ابن سينا حاول أن يتغلب على بعض الصعوبات التي واجهته في سبيل إقرار المبدأ الفلسفي؛ «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، وأكثر من شرح هذه المسألة في أغلب مؤلفاته، وبخاصة في كتابه: «النجاة».

يقول ابن سينا: «فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة... إلخ»[1].

ويقول أيضاً: «وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق، لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه، وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغير واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة... إلى أن يقول:... وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذاً موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل

---

(1) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 275، وانظر: الإشارات القسم الثالث ص 190.

عقـل ثـلاثـة أشيـاء في الـوجـود (أي النفس، والفلك، والعقـل). . . إلى أن يقـول. . وكذلـك الحال في عقـل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقـل الفعال الذي يدبر أنفسنا، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية، وحتى يكون تحت كل مفارق مفارق، فإنا نقـول: إنه إن لـزم وجود كثـرة عن العقول، فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة.

وقولنا هذا ليس ينعكس، حتى يكون كـل عقل فيـه هذه الكثـرة، فتلزم كثـرة هـذه المعلولات، ولا هـذه العقـول متفقـة الأنـواع حتى يكـون مقتضى معانيها متفقاً»[1].

وكأني بابن سينا قد استشعر سؤالاً موجهاً إليه، وهو لماذا توقفت سلسلة العقـول في العقل العـاشر بـالـذات؟ هـل هنـاك ضـرورة تقضي بتـوقف هـذه السلسلة عند عقل معروف هو العقل الفعّال؟!

وهنا يجيب ابن سينا على هـذا بأنـه ليس هناك ضـرورة عكسية، بمعنى أنـه ليس هناك ضـرورة لاستمرار تلك السلسلة على نحـو غيـر محـدود، حتى يكون تحت كل مفارق مفارق.

هذه هي نظرية الصدور عند ابن سينا، وهي التي شرحها في أغلب كتبه شرحاً وافياً غير أن ابن سينا قد شـرح هذه النـظرية في؛ «الـرسالـة النيروزيـة» بأسلوب ربما يكون مختلفاً عما وجد في كتبـه الأخرى مثـل كتاب «النجـاة» أو «الشفاء».

ويرى محمد غلاب[2]: أن لابن سينا في مشكلة صدور الموجودات عن الباري عز وجل رأيين:

الأول: مـا ذكر فيمـا سبق، والذي وضحـه فيلسوفنـا في كتابيـه: النجاة والشفاء وغيرهما.

---

(1) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص 276، 278.
(2) في كتابه: مشكلة الألوهية دار احياء الكتب العربية القاهرة 1947. ، ص 64.

الثاني: وهو ما ذكره ابن سينا في الرسالة «النيروزية»، والذي بين فيه أن أول صادر عن الله تعالى هو عالم العقول، وبتوسط عالم العقول صدرت الموجودات الدنيا. يقول ابن سينا ـ بعد أن ينفي الكثرة، والتحيز، والمادة.. الخ عن الباري ـ يقول: «وأول ما يبدع عنه «أي الله تعالى» عالم العقل: وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد، خالية عن القوة والاستعداد، عقول ظاهرة، وصور باهرة ليس في طباعها أن تغير، أو تتكثر، أو تتحيز، كلها تشتاق إلى الأول، والإقتدار به، والإظهار لأمره، والإلتذاذ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة.

ثم العالم النفسي: وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة، ليست مفارقة للمادة كل المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابسة... فلذلك هي أفضل الصور المادية، وهي مدبرات الأجرام الفلكية، وبواسطتها للعنصرية.... ثم عالم الطبيعة: ويشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام. وبعدها العالم الجسماني: وهو ينقسم إلى أثيري وعنصري»[1].

ويرى صاحب كتاب: «مشكلة الألوهية»: أن الرأي الأول المشار إليه سابقاً قد تأثر فيه ابن سينا بأفلاطون، والأفلاطونية المحدثة، أما الرأي الثاني والمشار إليه أيضاً فقد تأثر فيه بأرسطو، وتبع فيه الفارابي[2].

ولكن هذا الرأي في نظري غير صحيح، وذلك لأن ما ذكره ابن سينا في الرسالة النيروزية لا يختلف كل المخالفة عما جاء في كتبه الأخرى مثل النجاة، والشفاء وغيرهما، إذ أن ما ذكره في الرسالة المشار إليها يعتبر شيئاً مجملاً ومختصراً لم يعتن بشرحه وتوضيحه، كما جاء في كتبه الأخرى.

---

(1) ابن سينا، الرسالة النيروزية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات المطبعة الهندية القاهرة 1908 ص 135، 136.

(2) انظر: د. محمد غلاب، مشكلة الألوهية ص 64، 65.

وأن بحثه في هذه المسألة يعتبر كلاً متكاملاً في كل مؤلفاته لا في كتاب بعينه ليظهر مذهبه بوضوح في هذه المسألة وغيرها.

وهكذا سار ابن سينا في طريق الفيض، أو الخلق التدريجي من أعلى إلى أدنى مرتباً موجودات هذا العالم بعضها فوق بعض، وهي: الجواهر المفارقة، والصور والجسم، والهيولي، والعرض.

وفي كل طبقة من هذه الطبقات موجودات متفاوتة، فالعالم يفيض من الله تعالى، وكلما صعدت الأشياء من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود ازداد الخير ونقص الشر. فالصورة مثلاً أكثر خيرية من الجسم، والجواهر المفارق أكثر خيرية من الصورة، ولا تزال تلك الخيرية تزداد صعوداً حتى تصل إلى الله وهو سبب كل خير.

ثم إن العالم في نظر ابن سينا ينقسم إلى قسمين:

1 ـ العالم العلوي.

2 ـ العالم السفلي.

فالعالم العلوي: يتكون من المبدأ الأول «وهو الله تعالى»، والعقول العشرة، والأفلاك التسعة، والنفوس.

أما العالم السفلي: فيتكون من الإستقسات الأربعة «أي العناصر الأربعة» الماء والتراب، والهواء، والنار، والقوى الطبيعية ـ وهي قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام ـ، والنبات، والحيوان[1].

ويلاحظ هنا أن الأفلاك التسعة هي على الترتيب من أعلى إلى أسفل:

الفلك المحيط، وفلك الأطلس، وفلك زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر.

---

(1) انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ـ مطبعة الإعتماد القاهرة بدون تاريخ ـ ص 16، 17.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن ابن سينا لم يرتض أن يجعل محركات الكرات السماوية عقولاً مفارقة ـ كما هي عند من سبقوه ـ، بل جعلها نفوساً سماوية على اعتبار أنها دون العقول من حيث التجرد، وهي صالحة لتحريك الكرات على النحو الجزئي.

يقول ابن سينا: «والكرات السماوية كثيرة، وقبل المستقيمات الحركة، ولا يكون ذلك إلا عن كثرة، ومحركاتها تصدر عنها حركات جزئية، فلا تكون عقولاً صرفة»[1].

وهكذا أثبت ابن سينا النفوس للأجرام السماوية، مبيناً أن للأجرام السماوية نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها.

يقول ابن سينا: «إن لها» «أي الأجرام السماوية» بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادىء، نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع أبداننا، وأنها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما، حقاً صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك، لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي»[2].

وهكذا فإن نظرية الفيض عند ابن سينا تشمل عشرة عقول، وتسعة أفلاك سماوية، وتسع نفوس سماوية باعتبار أن لكل فلك نفساً ناطقة[3].

ولا ينسى ابن سينا أن يربط مصطلحات هذه النظرية بالمصطلحات الدينية حتى يستطيع أن يلائم بين الدين والفلسفة[4].

وهذا الربط إن دل على شيء، فإنما يدل على أن فيلسوفنا له خيال فلسفي خصيب، وقدرة واسعة فائقة على التأويل والتوفيق.

---

(1) ابن سينا، الهداية تحقيق د. محمد عبده ص 275.
(2) ابن سينا، الإشارات القسم الثالث ص 242، 243.
(3) انظر: د. عبده، تعليق له على كتاب الهداية لابن سينا ص 281.
(4) انظر د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط دار المعارف ـ القاهرة 1968 ص 72.

فالفلك الأول في نظره هو العرش، والثاني هو الكرسي، والكرسي مع السبعة الباقية هم حملة العرش الثمانية، والعقول العشرة هم الملائكة المقربون، ومجموعهم هو القلم.

والنفوس التسعة هم الملائكة السماوية، ومجموعهم هو اللوح، والعقل العاشر هو جبريل روح القدس والروح الأمين.

يقول ابن سينا في الرسالة العرشية: «فإن قيل من أين جاءت هذه الكثرة فنقول: لأن الأول تعالى واجب وعلمه ذاته، فبعلمه الأول وجب عنه عقل، وذلك العقل علم الأول، وعلم ذاته، فبعلمه الأول وجب عنه عقل، وبعلمه ما دون الأول وجب عنه نفس الفلك الأطلس «يعني الفلك الأقصى»، والفلك الأول الذي هو العرش ثم ذلك العقل علم الأول، وعلم ما دون الأول، فبعلمه الأول وجب عنه الفلك المكوكب الذي هو الكرسي... إلى أن يقول...: فهذا العقل الأخير يقال له العقل الفعال، وواهب الصور، والروح الأمين وجبريل، والناموس الأكبر[1].

يقول في رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها: «لا تظنن أن القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصور الحقائق، فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح.... إلى أن يقول: ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجة التي ليست باختيار، وتستند تلك الأسباب الخارجة إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر فكل شيء بقدر»[2].

(1) ابن سينا، الرسالة العرشية، ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس ـ حيدر آباد الهند 1354 هـ ص 18.

(2) ابن سينا، في القوى الإنسانية وإدراكاتها ـ ضمن تسع رسائل الحكمة في الطبيعيات. ص67، 68.

ثم إن ابن سينا يعرض لتفسير قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[1]. محاولاً أن يقرب بين المعاني الفلسفية والألفاظ التي وردت في القرآن الكريم يقول في تفسير ذلك: «إن الكلام المستفيض في استواء الله تعالى على العرش، ومن أوضاعه أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية، وتدعي المتشبهة من المتشرعين أن الله تعالى على العرش لا على سبيل حلول هذا، وأما في الكلام الفلسفي فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، وينكرون أن الله تعالى هناك وعليه لا على حلول ـ كما بين أرسطو في آخر كتاب سماع الكيان، والحكماء المتشرعون اجتمعوا على أن المعني بالعرش هو هذا الجرم.

وقد قالوا إن الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية، وإنما قالوا يتحرك بالنفس، لأن الحركات إما ذاتية، وإما غير ذاتية، والذاتية إما طبيعية، وإما نفسية، ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال، ثم بينوا أن الأفلاك لا تفنى، ولا تتغير أبد الدهر، وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعاً لا يموتون كالإنسان الذي يموت.

فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمى مَلَكاً، فالأفلاك تسمى ملائكة.

فإذا تقدم هذه المقدمات، وصح أن العرش محمول ثمانية، ووضح أن تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك[2].

يفهم من هذه النصوص وغيرها أن ابن سينا حاول أن يربط بين نظرية العقول وبين ما جاء في الشرع الحكيم بخصوص الملائكة الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم والذين يعبدون الله لا يفترون، ولا تجري عليهم الأوصاف

---

(1) سورة الحاقة، الآية: 16.

(2) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ـ ضمن تسع رسائل ص 128، 129.

البشرية، وأيضاً بخصوص العرش والقلم وغيرها مما ورد في القرآن الكريم، حاول تأويلها حتى يستطيع أن يوفقْ بين الدين والفلسَفة.

فالعقول العشرة عنده هي الملائكة المقربون، وآخرها وهو العقل الفعال هو جبريل الذي تفيض بواسطته المعقولات على نفوس البشر، ونفوس الأفلاك هي أيضاً ملائكة سماوية تقصد بحركاتها الإرادية أن تعبد الله، وإن كانت هذه العبادة تختلف عن عبادتنا، واللوح كذلك ملك روحاني، وكذلك القلم.

هذه هي نظرية الفيض عند ابن سينا ـ وهي كما مر ـ قد فصلها وشرحها، ووضحها أكثر من الفارابي.

ويمكن أن نقول بإجمال إن هذه النظرية تعد نظرية إسلامية صاغها فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم فيلسوفنا استنادا إلى جملة عناصر ومصادر مختلفة ومتنوعة: أفلوطونية وأرسطية، وأفلاطونية، وغيرها، ولكن هي أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة[1].

* * *

---

(1) انظر: د. محمد أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي دار الطلبة العرب بيروت 1969 ص 185.

الفصل السادس

نظرية الفيض بين الدين والفلسفة

(أ) نقد الغزالي لنظرية الصدور.

إن الغزالي ـ متفقاً بذلك مع المتكلمين ـ يرى أن نظرية الفيض أو الصدور التي سار عليها فلاسفة الإسلام، هي نظرية واهية لا تصلح لتفسير الخلق والتكوين، وقد بين بطلانها، وسخر من أربابها القائلين بها، مستنتجاً أنها تحكمات، وأنها على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه[1].

وقد قرر الإمام الغزالي أن هذه النظرية لسنا في حاجة إليها لتفسير الكثرة عن الواحد.

يقول الغزالي: «كيف لا تستحيون من قولكم: إن كون المعلول الأول ممكن الوجود، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وعقله نفسه، اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه؟.

وما الفصل بين قائل هذا، وبين قائل ـ عرف وجود إنسان غائب، وأنه ممكن الوجود وأنه يعقل نفسه، وصانعه فقال ـ: يلزم من كونه ممكن الوجود

(1) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ص 146.

وجود فلك؟، فيقال: وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود، وبين وجود فلك منه؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه، ولصانعه شيئان آخران، وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه، فكذا في موجود آخر، إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن، إنساناً كان أو مَلَكاً، أو فلكاً، فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلاً عن العقلاء»[1].

ثم إن الغزالي يأخذ في مناقشة الفلاسفة ـ وعلى رأسهم ابن سينا ـ مفندا آراءهم وأصولهم التي بنوا عليها نظريتهم في الفيض والصدور فيقول ما ملخصه: إن الفلاسفة لا يريدون الحقيقة حين يقولون: إن الله صانع العالم، وأن العالم صنعه، بل إن ذلك مجاز عندهم، وتلبيس منهم، وذلك من ثلاثة أوجه:

وجه في الفاعل، ووجه في الفعل، ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل.

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده، حتى يكون فاعلاً لما يريده، والله تعالى عندهم ليس مريداً، بل لا صفة له أصلاً، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً.

والثاني وهو جانب الفعل، أن العالم قديم، والفعل هو الحادث.

والثالث وهو المشترك بين الفعل والفاعل أن الله تعالى واحد من كل وجه، والواحد لا يصدر عنه عندهم إلا واحد، والعالم كثير فكيف يصدر عنه[2]؟.

ثم يأخذ الغزالي في تحقيق هذه الأوجه، محاولاً نقدها، ثم إبطالها، موجهاً نظر الفلاسفة إلى أن وجود عنصر الإرادة والإختيار ضروري جداً، إذ لا

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة ـ المسألة الثالثة ص 152، 153.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ـ المسألة الثالثة ص 134.

بد منه في الفعل، حتى يكون من صدر عنه هذا الفعل ـ وهو الفاعل ـ فاعلاً حقاً لا مجازاً وتلبيساً.

وما دام العالم قد صدر عن الله تعالى بطريق اللزوم الضروري، والعلية عند الفلاسفة ـ كما مر ـ يكون الله غير مريد، ولا اختيار عنده، وبالتالي فلا يكون فاعلاً، ولا خالقاً للعالم على الوجه الحق ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وعليه فإذا أطلق وصف الفاعل أو الصانع عليه تعالى عندهم، فإنما يكون إطلاقاً غير حقيقي، يراد به ظاهراً موافقة ما جاء في الإسلام: من أن الله تعالى خالق كل شيء، وأن كل شيء سواه تعالى مخلوق له.

فإن عنى الفلاسفة بكون الله تعالى فاعلاً أنه سبب لوجود كل موجود سواه، وإن العالم قوامه به، ولولا وجود الباري تعالى لما تصور وجود العالم، نعم إن كان مرادهم ذلك، فلا مشاحة في الأسامي بعد ظهور المعنى.

ويبقى في نظر الغزالي أن مقصوده من مناقشة هذه المسألة إنما هو الكشف عن هذا التلبيس فقط[1].

هذا توجيه الغزالي بالنسبة للأمر الأول، وهو العائد إلى الفاعل.

أما بالنسبة للأمر الثاني الذي يعود إلى الفعل: فإن الغزالي يحاول أن يبطل كون العالم فعلا لله تعالى بناء على أصل الفلاسفة، وذلك لانعدام الشرط في الفعل وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث، والعالم عند الفلاسفة قديم، وليس بحادث، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه تعالى، وهذا لا يتصور في القديم، إذ الموجود لا يمكن إيجاده[2].

ولكن إذا كان مقصود الفلسفة هو أن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث

---

(1) انظر: الغزالي، نفس المصدر المسألة الثالثة ص 135، 138.
(2) انظر: الغزالي، نفس المصدر المسألة الثالثة ص 139.

أنـه موجـود معه، كنسبـة المعلول إلى العلة مع دوامهـا ـ وإن لم يسمـوا هـذا فعلاً ـ فلا مضايقة في التسميات بعد الإتفاق في المعنى.

وعليه فإن غرض الغزالي من هذا هو بيـان أن هؤلاء الفلاسفـة يتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق، على معنى أن الله تعالى ليس فاعلاً تحقيقاً، ولا العالم فعله تحقيقاً عندهم[1].

وبالنسبة للأمر الثالث والأخير، وهو العائد إلى الفعل والفاعل معـاً، فإن الفـلاسفة قـالوا: لا يصـدر عن الواحـد إلا واحد، والله واحـد من كل وجـه، والعـالم مـركب من مختلفـات، وعليـه فـلا يتصـور أن يكـون فعـلاً لله تعـالى بموجب أصلهم[2].

يشيـر الغزالي هنـا إلى أن قول الفـلاسفـة صـدور اثنين من واحـد مثـلاً مكـابـرة للمعقـول، أو اتصـاف المبـدأ الأول بصفـات قـديمـة أزليـة منـاقض للتوحيد.

إن هذا القول منهم يعتبر باطلاً، ولا برهان لهم عليه، فليس قـولهم هذا بدهياً حتى يكـون ملزماً للجميـع، ولا يشبه قـول من قال إن شخصـاً بعينه في مكانين مختلفين لأن هذه قضية ضرورية.

وعليه فاستحالة كون الكثرة تصدر عن الواحد لا تعرف بضـرورة العقل، ولا بنظره[3].

وهكذا يستمر الغزالي في مناقشته للفلاسفة في مسألة الفيض والصدور، مشيراً في النهايـة إلى أنه لا مـانع أبـداً من القول بـأن المبدأ الأول، وهـو الله تعالى عالم مريد قادر يفعل ما يشاء وقت مـا شاء، ويحكم بمـا يريـد ويختار،

---

(1) انظر: الغزالي، نفس المصدر المسألة الثالثة ص 142.
(2) انظر: الغزالي، نفس المصدر المسألة الثالثة ص 143.
(3) انظر: الغزالي، نفس المصدر المسألة الثالثة ص 153.

يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى من يختار.

ومن هنا فإن الغزالي فصل بين موضوعي الإيمان والمعرفة من حيث أن العقل محدود المعرفة بحدود عالم الظواهر، وبالأحرى عالم الشهادة.

أما عالم الحقائق أو الغيب بما في ذلك العقول والملائكة وغيرها من عالم الغيب، فهو موضوع إيمان، لأن هذه الحقائق لا تخضع لحدود الزمان والمكان.

وعليه فالغزالي لا يساير ابن سينا في نظرية الفيض لأنها تقوم على أساس العقل الضروري كوحدة عليا.

أما الغزالي فيرى أن هذه الوحدة العليا غريزة لا تعرف إلا بفعالها وما العقل يعني الفهم، إلا وظيفة للعقل نفسه، وهذه الوظيفة نفسها محدودة بحدود عالمنا في الزمان والمكان والمادة الخ.

لهذا نجد أن الغزالي وضع نظريته المشهورة وهي: «نظرية السببية»، ومجمل هذه النظرية أنه ليس هناك تلازم ضروري بين الأسباب والمسببات، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل، والإحتراق ولقاء النار، إلى غير ذلك من المشاهدات من المقترنات.

واقترانها، إنما هو لما سبق من تقدير الله تعالى لخلقها على التساوق، لا لكونها ضرورياً في نفسه، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وليس الأكل مشبعاً بالضرورة.

أما الفلاسفة فيجعلون الإقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب.

ويرى الغزالي أن الفلاسفة ليس لهم دليل على ذلك سوى المشاهدة،

والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه[1].

ومن هنا فإن العلاقة بين الخالق والمخلوق علاقة مجردة عن الزمان والمكان والمادة وغير ذلك، وإن كان الوهم والخيال لا يستطيع إدراك هذه العلاقة المجردة.

وعلى كل فإن الغزالي وإن اتفق مع الفارابي وابن سينا في ترتيب الموجودات عن الباري عز وجل من حيث أن الله تعالى أحدث المبدعات والمخلوقات نازلة بالترتيب، فهو الأول الذي لا أول قبله، ومنه تحصل الممكنات بأسرها، ثم ينزل الترتيب من الأشرف فالأشرف، حتى ينتهي إلى المادة التي هي أخس الأشياء، ثم ابتدأ تعالى من الأخس عائداً إلى الأشرف حتى انتهى إلى الإنسان[2].

أقول وإن اتفق الغزالي مع الفلاسفة المسلمين في صورة هذا الترتيب، فإنه لم يقل بنظرية الفيض كما هي عندهم، وقد بين فسادها ـ كما سبق ـ ومما يؤيد هذا أن الغزالي يرى أن البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى عن طريق العقل وحده فهو فضول، وطمع في غير مطمع، ولا يستطيعه العقل البشري ـ على اعتبار أن هذا الموضوع موضوع إيمان، وليس موضوع معرفة ـ أقول لا يستطيع العقل البشري أن يصل إلى كنه هذه الأمور الغيبية، لأن ذلك فوق مستواه، وما دام الأمر كذلك، فلنتقبل مبادىء هذه الأمور من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام المؤيدين بالمعجزات من عند الله تعالى ولنصدقهم فيها، لأن العقل لا يحيلها، تاركين البحث عن الكيفية، والكمية، والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية[3]، وقد استدل الغزالي في هذا المعنى

---

(1) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ـ المسألة السابعة عشرة ص 239 وما بعدها. وانظر كذلك: رد مجلة الجامعة على الإمام محمد عبده ـ الإسكندرية سنة 1902 ص 97 وما بعدها.

(2) انظر: الغزالي، المضنون الكبير ص 21.

(3) انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة المسألة الثالثة ص 153، 154.

بقوله عليه الصلاة والسلام: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله»[1].

وعلى هذا فإن خلاف الغزالي مع الفلاسفة في مثل هذه المسألة إنما تركز حول قدرة العقل على معرفة الحقائق الدينية والحكم عليها، واعتبر أن أصل الخطأ عندهم هو في افتراضهم أن الحقائق الدينية والغيبية يجب أن تخضع لقواعد المنطق العقلي والبرهان[2].

والأمر الذي يجب التسليم به هو أن هناك مجالات للمعرفة يكون العقل قادراً فيها كل القدرة، وذلك مثل العلوم التي تعتمد على الإدراك الحسي، ولكن تفوقهم فيها لا يؤهلهم للتحدث بصورة صحيحة وصادقة عن الحقائق الدينية، وفشلهم في البحث في الحقائق الدينية إنما يرجع إلى اعتمادهم على العقل وحده.

(ب) رأي ابن رشد في نظرية الفيض

موقف ابن رشد من قضية الفيض والصدور يعتمد إلى حد ما على إنكار قياس الغائب على الشاهد، وعلى فهمه الخاص للقضية الفلسفية المعروفة:

«الواحد لا يصدر عنه إلا واحد».

وعلى هذين المبدأين يبني رأيه في تعليل صدور الكثرة عن الواحد وحدة مطلقة.

وأول شيء فعله في مسألة قياس الغائب على الشاهد هو التجاوز إلى التفرقة بين عامل الغيب، وعالم الشهادة، أو عالم الظواهر، وعالم الحقائق

---

(1) وقد روي هذا الحديث بروايات مختلفة. انظر في ذلك: يوسف النبهاني، الفتح الكبير ـ الحلبي ـ القاهرة 1351 هـ ص 35.

(2) انظر: د. علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، دار الجيل للطباعة القاهرة 1964 ص 50.

ليوضح أن المبدأ القائل: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ليس صادقاً إلا في عالم الظواهر، أو الشهادة.

وإذا كان ابن رشد يقتفي أثر الغزالي في هذا التصور، فإنه لم يدرك تفرقة الغزالي بين الشيء بذاته، وبين عالم الظواهر ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ.

يقول ابن رشد: «وهذا كله ليس يلزم قول «أرسطو» فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد، يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم، وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول»[1].

وفي هذه القضية نرى أن ابن رشد لم يرتض تفسير ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي لتلك القضية، واتهمهما بعدم فهم مذاهب قدماء الفلاسفة، ولامهما لوماً شديداً على نهج هذا المسلك الذي بسببه استطاع الغزالي ـ ومعه المتكلمون ـ الهجوم العنيف على الفلسفة والفلاسفة جميعاً.

أقول لقد لام ابن رشد: الفارابي وابن سينا على مجاراة خصومهما من المتكلمين في مسألة قياس الغائب على الشاهد، ورأى أن عجزهما عن بيان صدور الكثرة عن الواحد يرجع إلى تلك المجاراة، مع قولهما: إن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا مفعول واحد.

يقول ابن رشد: «وأما الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر، وابن سينا، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب، كالفاعل في الشاهد، وأن الفاعل الواحد، لا يكون منه إلا مفعول واحد، وكان الأول عند الجميع

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول، تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف القاهرة 1971 ص 302.

واحد بسيطاً، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمـر أن لا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية[1].

إذن فإن رد الغزالي على فلاسفة الإسـلام في مسألـة صدور الكثـرة عن الـواحد وحـدة مطلقـة، ونقده لهم في هـذه النـظريـة، لـه مـا يبـرره في نـظر الفيلسـوف ابن رشد، بـاعتبار أن ابن سينـا ـ ومن قبله الفارابي ـ لم يفهمـا مـا يرمي إليه الفلاسفة القدماء وبخاصة المعلم الأول، بل ليس هذا فقط إنه يوجه إليهمـا اتهامـاً خطيـراً بأنهمـا غيّرا مـذاهب القـوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً[2].

وما دام الأمر كذلك فما رأي ابن رشد في هذه القضية؟ ومـا هو تفسيـره الذي يراه صحيحاً لمذاهب الفلاسفة القدامى؟

إن ابن رشد يقرر هنا ـ وكما سبق أيضاً ـ أن هناك فرقاً كبيراً بين الفاعـل الأول، وبين الفاعل المشاهد، وهذا الفارق ـ إن لاحظناه جيداً ـ استقام الرأي والتفكير وظهر لنا الرأي الصحيح في مسألة خلق الله للعالم، وصدوره عنه بـلا توسط شيء من مخلوقاته.

وهنا يبدأ ابن رشد في شرح هـذه المسألـة، مبيناً أن الفـلاسفة القـدماء استقر رأيهم على أن المبدأ واحـد، وأن الواحـد لا يصدر عنـه إلا واحد، وإذا كان الأمر كذلك، فمن أين جاءت هذه الكثرة المشاهدة في هذا العالم.

والجــواب على ذلـك ـ في نـظره ـ أن بعض الفـلاسفــة أرجعهـا إلى الهيولي، ومنهم من أرجعها لما في الفاعل الواحـد من آلات كثيرة، ومنهم من أرجعها للمتوسطات بين الأول والعالم[3].

---

(1) ابن رشد، نفس المصدر ص 301.
(2) ابن رشد، نفس المصدر ص 305.
(3) انظر: ابن رشد نفس المصدر ص 299.

ولما لم يرتض ابن رشد هذه التفسيرات وهي كما نرى تقوم أغلبها على التفسير المادي وبخاصة التفسير الأول الذي يرجع وجود الكثرة إلى الهيولي ارتأى ابن رشد تفسير أرسطو لوجود الكثرة عن الواحد ورأى أن ما يعنيه «المعلم الأول»، يعني أرسطو يقوم على تحقيق أن العالم لا يقوم وجوده إلا بارتباط بعضه ببعض، فوجوده تابع لهذا ومعطي الرباط هو معطي الوجود.

وهذا الإرتباط يكون بمعنى واحد فيه ويلزم عن واحد قائم بذاته هو الفاعل الخالق الأول.

فإذاً لا يكون عن هذا الفاعل الواحد لا هذا المعنى الواحد الذي به يكون العالم، وتكون وحدته بالترابط الذي يكون بين أجزائه.

وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود ذلك الموجود الذي يوحده، وهو به واحد[1].

وفي محاولة من ابن رشد للتوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة يرى ـ لا كما يرى ابن سينا ـ أن جميع المبادىء المفارقة، وغير المفارقة قد فاضت، ووجدت عن المبدأ الأول، وأن العالم وجد كله بقوة واحدة، جعلها الله سارية فيه، فصار بأسره شيئاً واحداً يؤم فعلاً واحداً، ولولا ذلك لما كان نظام وترتيب[2].

وعلى هذا يصح القول بأن الله خالق كل العالم، وممسكه وحافظه، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَواتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولاَ، وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾[3].

---

(1) انظر: ابن رشد، المصدر السابق ص 302، 304.
(2) انظر: ابن رشد، المصدر السابق ص 316.
(3) سورة فاطر، الآية: 41.

وبهذا حاول ابن رشد أن يفسر آراء أرسطو تفسيراً يتفق مع الحقائق الدينية وقال إن الأفلاك وعقولها ـ وإن كانت مخلوقة ـ فهي واجبة الوجود بغيرها، ومخلوقة في غير زمان[1].

ولكن ابن رشد ـ من وجهة نظري ـ لا يزال التلميذ الوفي المخلص للمعلم الأول «أرسطو» حيث أن كل فكرة حسنة ينسبها إليه، فهو إذن متردد وقلق بين عقيدته الدينية وبين حنينه وشغفه بأرسطو المعلم الأول والصورة العليا للعقل الإنساني ـ على حد قول ابن رشد ـ.

وإلا فكيف يتحمل ابن رشد ما ذهب إليه أرسطو في المحرك الأول شرح هذه القضية؛ في رأيي إن هو إلا تعصب لأرسطو، وما أغلب آرائه في هذه المسألة إلا تبع للفكر الأرسطي.

إن ابن رشد كشارح لأرسطو يريد أن ينفي ما هو جديد في الفكر الإسلامي ويتعقب فلاسفة العرب، وبخاصة ابن سينا والفارابي ـ ويخطؤهم في كثير من الآراء التي خطأهم فيها الغزالي ويدعم كلامه بآراء أرسطو.

ويتهمهم بالقصور وعدم الفهم لآراء الفلاسفة القدامى.

وقد جره التعلق بالأرسطية القول بأزلية العالم، غير أن ما يميز ابن رشد هو وقوفه مع الغزالي في رده على الفلاسفة في مسألة الصدور، ومن هنا تبرز أهم المميزات لهذا الفيلسوف، وهي ميزة الروح العلمية حيث تحرى الحق، واعترف به لذويه، مع ما كان عليه من حبه للفلسفة والفلاسفة على حد سواء.

(جـ) موقف الدين من نظرية الفيض

قبل الوقوف على رأي الدين من هذه المسألة أقول بإيجاز إن نظرية الفيض أو الخلق التدريجي التي أخذ بها ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ قد

---

(1) انظر: د. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد ص 113، 114.

قامت عند ابن سينا على بعض الأسس منها نظرية النفس الكلية أو العالمية التي قال بها أفلاطون، ومنها نظرية أرسطو في الأفلاك وحركاتها، ولكن مع التحفظ الشديد في هذا الأخير، وذلك لأن أرسطو في نظرته إلى الأفلاك وحركاتها غير نظرة أصحاب نظرية العقول العشرة، حيث أن أرسطو يرى أن الأفلاك، والكواكب موجودة، ووجودها ضروري مثل المحرك الأول في نظره.

بعكس ابن سينا الذي يرى أن الله وحده الموجود الضروري، وما عداه فهو ممكن ـ ولو كان هذا الممكن واجباً بغيره ـ، وهي المسألة المهمة في مذهبه الفلسفي العام ـ كما سبق ـ، وهي أيضاً عنده نقطة البدء للتفرقة بين الماهية والوجود (الواجب بذاته، الممكن بذاته)[1].

أما الأساس المهم في بناء هذه النظرية عند فلاسفة المسلمين، فهو آراء الأفلاطونية المحدثة ـ في نظري ـ، وذلك لأن أفلوطين هو الذي قال بصدور العقل الأول عن الواحد.

وأما النظريات الأخرى المتعددة والموجودة في تلك الفترة مثل نظرية الصابئة في تأليف الكواكب السبعة، وموقف المزدكية، والمانوية من عبادة القديسين، ونظرية الإسماعيلية في الصدور، وهو ما يعرف عندهم بالنور المحمدي كل ذلك ربما يكون له أثر في تكوين نظرية الفيض عند مفسري الإسلام.

وإن كان هذا الأثر ضعيفاً جداً نظراً لعقيدتهم الدينية وشغفهم بالتفكير الفلسفي.

وعلى كل حال فإن نظرية الفيض ـ كما جاءت عند مفكري المسلمين ـ لا توافق في نظري ـ مبادىء الدين الإسلامي الحنيف، كما أنها لا تساير

---

(1) انظر: د. محمد قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد ص 83.

المبادىء الفلسفية، وذلك لما يأتي: أما من ناحيته أنها لا توافق الدين، فلأن الإسلام لا يعترف بغير البارىء عز وجل خالقاً ومدبراً لهذا الكون بكل من وما فيه.

فالله عز وجل قد أوجد العالم بقدرته، وإرادته، وعلمه، وهو يفعل بالإرادة التي لا يحدها شيء ولا تقف في طريقها أشياء.

وإذا كان هذا هو ما جاء به الدين، وما نطق به القرآن الكريم، وهو ما يجب الإعتراف به والإذعان له، فكيف يكون العقل الأول الصادر عن الله تعالى ـ في نظر ابن سينا ومن سايره ـ مخلوقاً، وفي نفس الوقت يمنح الوجود لغيره؟ كيف هذا، وفاقد الشيء لا يعطيه، بالإضافة إلى ذلك فإن القول بالفيض يؤدي إلى القول بوحدة الوجود، وعدم المغايرة بين الخالق والمخلوق[1].

وهذا من غير شك لا يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم من التفريق بين الخالق والمخلوق، ووصف كل منهما بصفات مخالفة لصفات الآخر.

وأما من ناحية أن نظرية الفيض لا تساير المبادىء الفلسفية ـ التي يحاول فلاسفة الإسلام السير على نهجها ـ فذلك لأن تلك العقول التي فاضت عن الباري عز وجل أين كانت موجودة قبل أن تفيض عنه تعالى؟

وفي الجواب على هذا السؤال لا يخلو من أمرين:

أولاهما: أن تكون مستكنة في ذات الباري مع مغايرتها له.

وثانيهما: أن تكون جزءاً منه، وهذان الأمران باطلان في الفكر الفلسفي، لأنهما يؤديان إلى نفي البساطة عن واجب الوجود بذاته[2].

---

(1) انظر: د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 197.
(2) انظر: د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 197.

ومهما حاول ابن سينا أن يضع حلاً لذلك من خلال توحيده بين الصفات والذات في واجب الوجود ليزيل التناقض في وحدانية الحق الأول. فإنه مع ذلك وقع في مشكلة هي محاولته حل مسألة الخلق عن طريق العقل المحدود، وأن يطوع موضوع الإيمان للعقل نفسه الذي هو محدود المعرفة بحدود عالم الظواهر.

يقول يوسف كرم ناقداً نظرية صدور الموجودات عن ذات الله تعالى كما جاءت عند ابن سينا وغيره: «فإن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً... فهو مثل الذات إلهي بجميع الصفات الإلهية، وليس كمثل الله شيء.

أجل إن من شأن الموجود البسيط كل البساطة، الواحد كل الوحدة، كالله أن يصدر عنه واحد فقط ـ كما يقول ابن سينا ـ فإذا صدرت عنه كثرة كانت دليلاً على تكثر ذاته.

ولقد كان يصدق قول ابن سينا، لو كان الله فاعلاً بالطبع فقط، فإن كل فعل يصدر طبعاً هو فعل شبيه بالفاعل، لضرورة طبيعة الفاعل، ولكن الله يفعل بالإرادة أيضاً، والإرادة متصلة بالعقل، والعقل يمثل معاني كثيرة، فالله يفعل بما يشاء من المعاني التي يعلمها... يضاف إلى ذلك استحالة ما يقرر من صدور الموجودات بعضها عن بعض، لأن المخلوق أعجز من أن يمنح الوجود، ووجوده نفسه مستعار. اهـ بتصرف»[1] إن نظرية الفيض عند مفكري الإسلام تعتبر نظرية واهية ولا تصلح لتفسير الخلق، وهي مخالفة كل المخالفة لمبادىء الدين الإسلامي الحنيف القائم على الإيمان والعقل معاً، لا العقل وحده.

فابن سينا عندما يقرر أن كل شيء في الكون نشأ عن الله بطريق الفيض والصدور صدوراً أزلياً، وضرورياً، ابتعد بعداً كبيراً عن الدين، وفشل في

---

(1) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة ـ دار المعارف القاهرة سنة 1966 ص 168.

محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه القضية.

والأصوب الرجوع في مثل هذه القضية إلى الوحي الإلهي الذي يقرر أن كل شيء موجود أو سيوجد أو وجد إنما هو بإيجاد الله ـ تعالى ـ له، إذ هو الخالق المصور المبدع لكل شيء سواء كان فلكاً أو كوكباً إلى غير ذلك من المخلوقات الظاهرة والخفية.

هذا هو الإعتقاد الصحيح والنظر الصائب في هذا الموضوع.



البَاب الخَامِس

عناية الله بالعالم



العناية الإلهية عند ابن سينا

(أ) مفهوم العناية عند ابن سينا

تعتبر العناية الإلهية عند ابن سينا من موضوعات العلم الإلهي، وتتصل بموضوع صفات الله تعالى وعلمه اتصالاً مباشراً.

والعناية بمعناها العام هي علم الله بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمله[1].

وقد عرفها ابن سينا بقوله: «هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً مّا وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان[2]. يفهم من هذا النص وغيره أن موضوع العناية الإلهية عند ابن سينا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة التوحيد بين الذات والصفات، ويعني ابن سينا هنا أن الله عالم لذاته، أن علم الله مستمد من ذاته، وليس من شيء آخر.

(1) انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي جـ 2 ص 110.
(2) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 284.

فالأول لا يستفيد العلم من الموجودات، ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجة أو منفصلة عن ذاته، بل إن ذاته، أو ماهيته تقتضي كونه عالماً[1].

فالعلم صفة ذاتية لله، ولا تغاير ذاته، لأن الماهية والعلم شيء واحد، وهذه الماهية تقتضي كونه عالماً.

وما دامت الصفات هي عين الذات في نظر ابن سينا، فإننا لو رتبنا أمراً موجوداً لكنا نعقل أولاً: النظام الفاضل، ثم ترتب الموجودات التي كنا نريد إيجادها بحسب ذلك النظام الأفضل وبمقتضاه، فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل، ثم تصدر الموجودات بمقتضاه كانت العناية حاصلة هناك، وهي نفس الإرادة، والإرادة نفس العلم، وذلك لأن الفاعل والغاية شيء واحد[2].

فالعناية إذن هي أن يعقل واجب الوجود بذاته النظام في الكل ليكون فاضلاً ويكون نظام الخير فيه موجوداً بدون أن يتبع هذا العلم شوق، أو طلب، أو غرض سوى علمه، لأن هذه الأمور تتنافى مع واجب الوجود بذاته من جميع جهاته[3].

فالله تعالى لا يفيض الخير، ولا يصدر عنه الخير والكمال بسبب دافع خارجي، لا يفيض الخير من الله لأجلنا، ولا لأجل العالم - في نظر ابن سينا - وإنما يفيض الخير من الله لأن ماهيته تقتضي ذلك، فالله علة للخير بحسب ماهيته.

وكما ربط ابن سينا بين العناية الإلهية وبين التوحيد بين الذات والصفات، كذلك ربط بين عناية الله بالعالم، وبين دليل العناية لإثبات وجود

---

(1) انظر: د. فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام - دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1976 ص 56.

(2) انظر: ابن سينا، التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص 18.

(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 18، 19.

الله تعالى، وذلك لأن الناظر في هذا الكون، وما فيه من آيات عجيبة، وحكم باهرة، وهذه كلها تدل دلالة عظيمة على أن هناك مدبراً، ومنظماً لهذا العالم يرعاه ويحفظه، وهي لا يمكن أن تصدر اتفاقاً وبمحض الصدفة وإنما جاءت وليدة تدبير محكم ونظام دقيق، موافقة كل الموافقة لوجود الإنسان وغيره وهذا كله مما يدخل في موضوع العناية الإلهية التي هي علم الله الأزلي بنظام الخير والكمال[1].

فإذن علم الله المحيط بكل الوجود، والعناية الإلهية كلمتان مترادفتان.

يقول ابن سينا: «إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير انبعاث قصد، وطلب من الأول الحق.

فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل»[2].

فالعناية الإلهية عند ابن سينا إذن هي علم الله الأزلي القديم السابق بترتيب الموجودات على أحسن نظام، بدون أي غرض أو قصد أو غير ذلك، وهذه الإحاطة من أجل هذا النظام واجب عنه تعالى، وله علم به، حتى يكون الموجود وفق المعلوم ـ في نظر ابن سينا ـ.

وبهذا التوضيح من ابن سينا في مسألة العناية الإلهية يكون متمشياً مع مذهبه الفلسفي العام في العلية، وفي التلازم الضروري بين السبب والمسبب.

ويرى ابن سينا أن نظام الخير والكمال ليس خيراً وكمالاً على وجه

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ الإلهيات جـ 2 ص 415.
(2) ابن سينا، الإشارات ـ القسم الثالث ص 205، 206.

الإطلاق، بل خيراً وكمالاً بحسب الإمكان، فهذا الوجود قد بلغ من النظام وحسن الترتيب، والخير والكمال الوجه الأبلغ في الإمكان، فكان أحسن العوالم الممكنة، أو بالعبارة المشهورة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان».

وما دام الوجود قد صدر عن ذات الوجود على الوجه الأبلغ في الإمكان، فقد كان لا بد له من أن ينطوي على شيء من الشر، فنظام الخير حينما لا يكون مطلقاً، بل على وجه من وجوه الإمكان، يكون مختلطاً بالشر اختلاطاً ما[1].

إذن لا بد من التسليم بوجود الشر في هذا العالم ـ وإن كان الخير هو الغالب ـ وهذا ما رضيه ابن سينا، وكيف يستطيع أن ينكر وجود الشر في الكون كالمرض، والذنوب والمعاصي، والجدب، والزلازل، والبراكين، إلى غير ذلك من أنواع الشرور والآثام[2].

(ب) تفسير ابن سينا لوجود الشر في العالم

وإذا أقر ابن سينا بأن الشر موجود ـ كما تقدم ـ فكيف نستطيع أن نوفق بين وجوده، وبين عناية الله وخيرية العالم؟

وقبل الإجابة على ذلك نشير أولاً إلى أن معضلة الشر تعد من أهم المعضلات التي دار حولها أعنف الجدل والنقاش بين المفكرين في القديم والحديث، وقد قسم الباحثون الشر إلى ثلاثة أقسام: أولها الشر الطبيعي، وهو الآلام المادية، وثانيها الشر الماورائي، وهو النقص الموجود في الكائنات، وثالثها الشر الأدبي، وهو الرذائل والآثام[3].

---

(1) انظر: د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص 500، 501.

(2) انظر: د. إبراهيم مدكور، مقدمة كتاب الشفاء جـ 2 ص 23، 24.

(3) انظر: د. محمد غلاب، مشكلة الألوهية ـ ص 118.

وهـذه التقسيمات للشـر نجدهـا عند ابن سينـا عندمـا يقول: «واعلم أن الشر على وجوه فيقال شر للنقص الـذي هو مثـل الجهل والضعـف، والتشـويه في الخلقة، ويقال شـر لما هـو مثل الألم والغم الـذي يكون هنـاك إدراكاً مـا لسبب لا فقد شيء فقط. . . الخ[1] نعود الآن للإجـابة على السؤال المتقـدم، وهو كيف نستطيع التوفيق بين وجود الشر وبين عناية الله وخيرية العالم؟.

وبعبارة أخرى: كيف ينسجم وجود هذا الشر مع خيرية الإلـه المحضة؟ وقد حاول ابن سينا أن يجد حلاً لمعضلة الشر في العـالم، فذكـر أنه لمـا كان العالم مؤلفاً من وجوب وإمكان، ومن صورة ومادة، وفعل وقوة، كان لا بد من وجود الشر فيه، إلا أن الغالب هو الخير.

يقول ابن سينا: «الأمور الممكنة في الوجود: منها أمور يجـوز أن يتعرى وجـودها عن الشـر والخلل والفساد أصـلاً، وأمـور لا يمكن أن تكـون فـاضلة فضيلتها، إلا وتكون بحيث يعـرض منها شر ما، عنـد ازدحامـات الحركـات، ومصادمات المحركات.

وفي القسمة أمور شرية: إما على الإطلاق، وإما بحسب الغلبة.

وإذا كان الوجود المحض مبدأ لفيضان الوجـود الخيري الصـواب، كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه: مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها.

وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه، فإن في أن لا يوجد خيـر كثير، ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل، شـراً كثيراً، وذلـك مثل خلق النـار، فإن النـار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجـود، إلا أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم، ما تتفق لها مصادمته من أجسـام حيوانيـة. . . . . إلى أن يقول. . ولأن هـذا معلوم في العنايـة الإلهية، فهـو كالمقصـود بالعـرض، فلا شـر داخل في القدر بالعـرض، كأنـه مثلاً مـرضى به العـرض»[2]. يربط ابن سينـا بين الخير

---

(1) ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 284.

(2) ابن سينا، الإشارات القسم الثالث ص 206، 207.

والشر في العالم، وبين نظرية الوجود.

فيذهب إلى أن الوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود الذي لا يقارنه عدم هو خير محض، وحق محض، وهو مفيد كل الوجود، وكل كمال في الوجود.

ولما كان الكون يفيض عن الله فيضاً ضرورياً حتمياً كان كل خير وكمال في الوجود مستمداً منه.

والوجود إنما ابتدأ من الأشرف، حتى انتهى إلى الهيولي والأعراض.

فالهيولي أخس من الجسم، والجسم أخس من الصورة، والصورة أقرب الموجودات إلى الجواهر المفارقة، ويقصد بالأشرف هنا ما هو أقدم في ذاته، ولا يأتي إلا بعد وجود تاليه[1].

وكلما ارتقيت من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود ازدادت الخيرية ونقص الشر.

فالصورة أكثر خيرية من الجسم، والجواهر المفارقة أكثر خيرية من الصورة، ولا تزال هذه الخيرية تزداد صعوداً حتى تصل إلى سبب لكل خير وهو الله تعالى.

وعليه فالوجوب والخيرية متناسبان، والإمكان والشر متساوقان، وإذا قل الوجوب ازداد الإمكان، والعكس صحيح[2].

فإذن طبيعة الإمكان والعدم هما منبع الشر في هذا العالم.

يقول ابن سينا: «أجل مبتهج بشيء، هو الأول بذاته، لأنه أشد الأشياء

---

(1) انظر: ابن سينا، التعليقات ـ ص 21.
(2) انظر: د. جميل صليبا، نظرية الخير عند ابن سينا ـ ضمن الكتاب التذكاري لابن سينا ط القاهرة 1952 ص 191.

إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً، الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم، وهما منبعا الشر، ولا شاغل له عنه»[1].

ومن هنا فإن الإمكانات هي أسباب الشر، ووجوده في العالم، ولهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر، إذ الشر هو العدم، كما أن الخير هو الوجود، وحيث يكون الإمكان أكثر، يكون الشر أكثر[2].

الخير في نظر ابن سينا يفيض من الله على العقول المفارقة، ثم يفيض من العقول المفارقة، ثم يفيض من العقول المفارقة على عالم الكَوْن والفساد، وذلك لأن الله مبدع الوجود ومفيض الوجود، وهو متجل لجميع الموجودات، ولولا هذا التجلي لم يكن وجود، ولم يكن خير، وهو راض عن فيضان الكل عنه، عاقل لنظام الخير في الوجود.

أما الشر فيرى ابن سينا أنه يلحق الأشياء من طباعها التي طبعت عليها، فإذا كان في طباعها ما هو بالقوة كانت متلبسة بالمادة، فلحقها الشر من أجل المادة التي في طباعها.

والشر يلحق المادة لأمرين: أمر يعرض لها في نفسها، وأمر طارىء يطرأ عليها بعد ذلك.

أما الشر الذي يعرض للمادة في نفسها، فهي أن تتمكن هيئة من الهيئات الممازجة للشر في المادة، منذ أول وجودها، إن هذا الشر الذي منيت به المادة يمنعها من الكمال، ويكون ابتعادها عن الكمال موازياً للشر الذي منيت به.

ومثال ذلك ما يعرض لإنسان ما ـ عند تكونه ـ من سبب طارىء يجعله أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً، من إنسان آخر لم يطرأ عليه مثل هذا الطارىء.

(1) ابن سينا، الإشارات القسم الثالث ص 221.
(2) ابن سينا، التعليقات ص 21.

إن هـذا الطارىء قـد جعل مـادة تكونـه لا تقبل التخـطيط، والتشكيل، والتقويم، فتشوهت الخلقة، ولم تصل في مزاجها وبنيتها إلى الكمال، وعندئذ كان هذا النوع من الشر، وهو شر ليس نـاتجاً من الفـاعل، بـل عن المنفعل، لأن الفاعل كان دائماً خيراً محضاً، ولكن المنفعل كان عصياً، فلم يقبل الخير الذي أفاضه عليه الفاعل[1].

وأما الشر الذي هو أمر طارىء، يطرأ على المادة من خـارج، فهو أحـد شيئين:

فإما أن يكـون حائـلاً دون المكمل وقيـامه بفعله الـذي يهب به الكمـال لـلأشياء، مثـل حيلولة السحب الكثيـرة المتراكمـة دون الثمـار، ودون حـرارة الشمس الضرورية لنضجهـا وبلوغها الكمـال[2]. وإما أن يكـون أصلاً ممحقـاً للكمال، يصيب الشيء بعد بلوغـه كمالـه، فيقضي عليه ويمحق وجـوده، مثل البرد الشديد، يصيب النبات وقت بلوغ كماله، فيفسـد استعداده لـه، ويقضي عليه[3].

ونسأل مرة أخرى: هل وجود الشر في العالم يتنافى مع العناية الإلهية؟.

ويجيب ابن سينا على هذا بأن عناية الله لا ينفيها وجود الشر لسببين:

أولهمـا: أن جميع أسبـاب الشر مـوجـودة فيمـا تحت فلك القمـر، إذن فالشر جزئي وضئيل وذلك لأن عالم ما تحت فلك القمر عالم صغير جداً إذا ما قيس ببقية الوجود، كعالم السموات مثلاً فإنه أكبر بكثير من عالم الأرض.

وثانيهما: أن الشـر يصيب أشْخَاصـاً معينين، في أوقات محـدودة، وإذا أصابهم فهو يصيب أقلهم بنوع معين من أنواع الشـر، أما الأنـواع فمحفوظـة،

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء قسم الإلهيات جـ 2 ص 416.
(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 416، 417.
(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 417.

ولا ينالها الشر الحقيقي[1]، والفرد لا أهمية له بجانب النوع.

وإذا كـان الشر لا يتنـافى مع عنـاية الله لخلقـه، وكان هـذا الشـر قليـلاً بالنسبة للخير الغالب ألا يمكن استبعاد هذا الشر القليل؟

يرى ابن سينا أن ذلك غير ممكن، فوجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحـاجـة إلى الخيـر، ولا يمكن أن يكـون الخيـر الكثيـر من دون هـذا الشـر القليل.

فالنار مثلاً قد تلاقي بيت رجل فقيـر فتأتي عليـه، ولكن هذا لا يعني أن تكون النار شـراً كان ينبغي استبعـاده من الوجـود، لأن لها فـوائد أخـرى كثيرة يمكن أن نحصل عليها بوجود النـار، فإفـاضة الخيـر لا توجب أن يتـرك الخير الغالب، تجنباً لشر نادر، فيكون تركه شراً من هذا الشر الجزئي[2].

فإنه من المستحيل تحقيق الغرض من وجود النار، إذا كـانت لا تحرق، لأن صفة الإحراق مرتبطة بصفة التسخين، وهي صفة نافعة، لأن هنـاك أنواعـاً كثيرة لا يمكن أن تحفظ وجودها إلا بسبب وجود النار.

ومعنى هذا كله أن الخير مقتضى بالذات، وأن الشر مقتضى بالعـرض، وكل منهما بقضاء وقدر[3].

ويـرى ابن سينا أن هنـاك شروراً نسبيـة، ليست شراً في ذاتهـا، ويمثـل لذلك: الجهل بالفلسفة والهندسـة، فإن هـذا يكون شـراً بالنسبـة لأناس، ولا خير فيه بالنسبة لآخرين، وكالمثال الذي تقدم وهو مثال النار تحـرق بيت رجل فقير تكون شراً وتكون خيراً إن ساعدت على ما فيه مصلحة الناس[4].

---

(1) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 417. وقارن ذلك: تيسير شيخ الأرض المدخـل إلى فلسفة ابن سينا ـ دار الأنوار بيروت 1967 ص 230.
(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 418.
(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 421.
(4) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 417.

ووجود هذه الشرور لا يعني أنها غير مرادة، بل ما نرى من شر في هـذا العالم، فإنما وجوده لحكمة قد تظهر لنا حيناً، ولكنها تختفي عنا أحياناً كثيرة، وهذه الحكمة منوطة بمعرفة الأسباب والمسببات في العـالم، فإذا كن لا نحيط علماً بجميع الأسباب والمسببات، فكيف نطمع في معرفة ما فيه حكمة؟.

وبسبب خفاء تلك الحكم عنا وجـد الشر، لأن وجـوده ربما يكـون خيراً من عدم وجوده، ولكننا لم نطلع على هذه الخيرية.

يقول ابن سينا: «إن العالم بجملته، وأجزائه العلويـة والسفلية ليس فيـه ما يخرج عن أن يكون الله سبب وجوده وتقديره، وعلمه وإرادته، ويمكن إيراد الأدلـة على ذلـك: فلولا أن هـذا العـالم مـركب ممـا تحـدث فيـه الخيـرات والشرور، ويحصل من أهله الصلاح والفساد جميعـاً، لما تم للعالم نـظام، إذ لو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض، لم يكن هذا العالم عـالمنا، بل عالماً آخر»[1].

فـابن سينا يـرى أن نظام العـالم وحسن ترتيبـه واتساقـه مبني على هـذا الترابط، وهو أن الصلاح والفساد لا بد منهما لمراعاة هـذا النظام، وإلا إذا لم يوجد فسـاد فيه لكـان هذا العـالم غير عـالمنا الـذي نعيش فيه، بـل يجوز أن يكون عالماً آخر.

والدليل على ذلك أن هناك شروراً صغيرة توصل إلى خير محقق، وتقي من شر أعظم، وبهذا يتم كمال الكون وصلاحه، ولا يكون أبـداً متعارضـاً مع هذا الكمال والصلاح.

وعلى كل فإن الشر بالـذات لا وجود لـه، لأنه عـدم محض ولو كـان له وجـود، وكان للخيـر وجود لمـا كان هنـاك وجود، لأن الشـر يسلب أي يسلب الوجود[2].

(1) ابن سينا، رسالة في سر القدر (ضمن تسع رسائل) ص 2.
(2) انظر: د. فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام ص 60.

ولكن إن قال قائل إن الشر ليس نادراً، أو أقلياً بل هو أكثري، والدليل على ذلك أن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل، أو طاعة الشهوة والغضب وكل ذلك شر، فكيف نقول عن الشر إنه نادر؟

وإذا كان الإنسان، وهو أشرف أنواع الكائنات في عالم الكون والفساد يغلب عليه الشر، فكيف يكون غيره؟.

يجيب ابن سينا على هذا بقوله: أنا أُسَلِّم أن الشر في عالم الكون والفساد أنه كثير، ولكنه ليس بأكثري، وذلك كالأمراض فإنها كثيرة، وليست أكثر من الصحة[1]، إذن فالشر كثير، ولكنه ليس بأكثري، والفرق واضح بين الكثير والأكثري وهو فارق لغوي أعني أن الأكثر أفعل تفضيل.

وأما كون الإنسان يغلب عليه الجهل وطاعة الشهوة والغضب، وهو ما يؤدي به إلى الشقاء الدنيوي وكذلك الشقاء الأخروي فإن هذا إنما جاء من حيلولة الجهل المركب الراسخ في النفس بين الإنسان، وبين السعادة التامة.

وهو ما يجعله معذباً في الدنيا، ومستحقاً للعقاب في الآخرة.

وهذه الصفة لا توجد إلا في القليل من الناس، لأن الغالب عليهم هو الخلق الخالي من الفضيلة والرذيلة معاً، وهم بذلك متصفون بالجهل البسيط، لا الجهل المركب وفرق بين الإثنين، لأن الجهل البسيط هو عدم معرفة الفضيلة والرذيلة، أما الجهل المركب فهو المعرفة بهما وعدم العمل بالفضيلة وترك الرذيلة، لذلك فأصحاب الجهل البسيط ـ في نظر ابن سينا ـ لا ينالهم الشقاء الزائد على السعادة في الدنيا، ولا تكون خطاياهم سبباً لهلاكهم في الآخرة، بل هم أقرب إلى رحمة الله ـ وحتى عذابهم يكون عذاباً محدوداً.

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «لا يَقَعَنَّ عندك: أن السعادة في الآخرة

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء الإلهيات جـ 2 ص 422.

نوع واحد، ولا يقعن عندك: أنها لا تُنال أصلاً إلا بالإستكمال في العلم، وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف.

ولا يقعن عندك: أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة، بل إنما يُهْلِك الهلاك السرمد، ضَرْبٌ من الجهل، وإنما يُعرِّض للعذاب المحدود، ضَرْبٌ من الرذيلة وَحَدٌّ منه، وذلك في أقل أشخاص الناس.

ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد، ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد.

واستوسع رحمه الله تعالى»[1].

ومن هنا نرى أن ابن سينا يعرض بكثير من علماء التوحيد الذين يرون أن كل إنسان يلقى من الجزاء بحسب عمله في هذه الدنيا ـ إن خيراً فخيرٌ، وإن شراً فشرٌ، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم، ووضحته السنة المطهرة؛ نعم إن رحمة الله وسعت كل شيء، والله غفار لمن تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً، وهذا لا خلاف عليه.

ومن هنا فإن ابن سينا يعتبر من المتفائلين أمثال سقراط، وأفلاطون، والرواقيين. وقد تأثر به كثير من الفلاسفة المحدثين أمثال: ليبنتز (1646-1716 م) وڤولتير (1694-1778 م).

وهكذا استطاع ابن سينا أن يدافع ـ وبكل قوة عن نظرية الفيض ضد ما يقوم في وجهها من إشكالات، واضطره هذا الموقف إلى القول بالعناية الإلهية التي يغلب الخير فيها على الشر، مما يجعله متسامحاً مع أصحاب الخطايا والذنوب[2].

---

(1) ابن سينا، الإشارات ـ القسم الثالث ص 208، 209، وقارن ذلك: د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 140، 141.

(2) انظر: د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة ص 141.

تلك هي العناية الإلهية عند ابن سينا وهي ـ كما تقدم ـ تعتبر متمشية مع مذهبه الفلسفي العام؛ والعناية الإلهية في مجملها تعتبر أفكاراً شرقية صيغت في قوالب أفلاطونية.

نجد فيها ابن سينا قد تأثر بعقائد الفرق الإسلامية، وإخوان الصفا.

ولكن ابن سينا حاول أن يربط موضوع العناية الإلهية بآراء أرسطو والمشائين ولكن هذه المحاولة لم تثمر، وذلك لأن فكرة الألوهية عند أرسطو لا يمكن بحال أن تتسع لمعنى العناية، لأن أرسطو ـ وإن حرص على أن يخضع الكون بشيء من النظام والغاية، وجعل الله والطبيعة لا يعملان شيئاً عبثاً ـ إلا أنه لم يجعل الإله فاعلاً وعالماً بما في هذا الكون، بل هو عنده محرك لا يتحرك، ولا يعلم إلا نفسه ـ كما تقدم ـ.

ولهذا فإن العناية الإلهية لا يمكن أن تكون مقصودة في مذهبه الفلسفي العام[1].

* * *

---

(1) انظر: د. إبراهيم مدكور، مقدمة كتاب الشفاء ص 25.



الفصل الثاني

النُّبُوَّةَ وَالأَحلَام

تقـــديـم

تعتبر قضية النبوة من الموضوعات المهمة في الفكر الإسلامي على وجه العموم، ولا غرابة في ذلك، فإن الوحي الإلهي يعتبر الأساس المتين الذي يعتمد عليه كل دين سماوي في كل المسائل والقواعد الدينية، وذلك لأن النبي ما هو إلا بشر منح القدرة على الإتصال بالله، والتعبير عن إرادته تعالى بأي وسيلة كانت فرؤياه صادقة، وإخباره هو اليقين بعينه: ﴿وما يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾[1].

وعلى هذا الأساس فالإسلام ككل الديانات السماوية الحقة، يستمد قوته من السماء، فقواعده، ومبادؤه جميعاً مأخوذة من الكتاب والسنة.

فالوحي على هذا هو المصدر الرئيس لكل دين سماوي لم يدخله التبديل أو التغيير وهو بالتالي الدين نفسه، فمن سولت له نفسه إنكار هذه القواعد الأساسية، أو بتعبير أدق: إنكار الوحي فإنه بذلك استحق الخروج عن دائرة الإسلام، وينبغي أن يوصف بأقبح وصف وهو الكفر ـ والعياذ بالله

---

(1) سورة النجم، الآيات 3 5.

تعالى ـ، وهي جريمة شنعاء قلَّ أن يجرؤ عليها شخص عاش فوق أرض الإسلام، وتحت سمائه.

وابن سينا ـ ومعه فلاسفة الإسلام ـ كما نعلم هو من المسلمين، وقد عاش فوق أرض الإسلام، وتحت سمائه، فما موقفه يا ترى من هذه القضية المهمة من قضايا الدين والتي عليها كل التعويل.

وقبل الوقوف على آراء ابن سينا في هذا الموضوع يجدر بي أن أتعرض إلى معاني النبي والنبوة والوحي، ثم إلى التعرف إلى آراء المفكرين السابقين في هذه القضية. فالنبوءة في اللغة الإخبار، والنبي هو الذي يخبر عن الله تعالى بشيء من أمور الغيب المقبلة أو الحاضرة، أو الماضية.

وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي إلى معنى عرفي.

فالمعنى اللغوي: إما أنه مشتق من «النبأ» «بالهمزة»، وهو حينئذ معناه المنبيء أي المخبر عن الله تعالى.

وإما أنه مشتق من النبوة، وهو الإرتفاع، فالنبي إذن موصوف بذلك لعلوّ شأنه عند المولى تبارك وتعالى.

وإما أنه مشتق من النبي، وهو الطريق، فالنبي هو وسيلة إلى الله تعالى[1]. أما في الإصطلاح فهو عند الأشاعرة وغيرهم من أصحاب الأديان الصحيحة من قال له الله عز وجل ممن اصطفاه من عباده أرسلتك إلى قوم كذا، أو إلى الناس جميعا، أو بلغهم عني كذا، إلى غير ذلك من الألفاظ في هذا المعنى[2]. وعلماء التوحيد حاولوا التفرقة بين النبيء والرسول، فالنبيء هو من اصطفاه الله تعالى سواء أمره بالتبليغ أم لا.

---

(1) انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط ـ مادة «النبأ» ـ الحلبي القاهرة 1952 جـ 1 ص 30، وانظر أيضا: الزمخشري، أساس البلاغة ـ مطبعة القاهرة 1953 ص 442. وانظر كذلك: الرازي، مختار الصحاح ـ المطبعة الأميرية القاهرة 1911 ـ ص 667.

(2) انظر: الإيجي، المواقف جـ 2 ص 408.

أما الرسول فهو من اصطفاه الله تعالى، وأمره بتبليغ رسالة ما.

لذلك فإن الرسل عليهم السلام هم قوم اصطفاهم الله من بين البشر، وفضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل اتصال بينه وبين عباده ليقوموا بهدايتهم ويظهر الله على ألسنتهم الخوارق، وأخبار الكائنات المغيبة عن البشر مما لا يعلمه إلا الأنبياء بتعليم من الله تعالى.

أما الوحي في اللغة فهو مصدر وحى إليه يحي من باب وعد يعد، وأوحى إليه بالألف مثله أيضا، ومصدره الإيحاء.

ولغة القرآن الكريم أوحى بالألف مع التعدية بإلى، وأما في غيره فوحيت إلى فلان، وهو وحي إلى، وهي لغة مشهورة.

وقد ذكر اللغويون لكلمة الوحي هذه معاني كثيرة: منها الإشارة، والكتابة، والرسالة والإلهام، والكلام الخفي، والمكتوب، والأمر، والتسخير[1].

وعلى العموم فإن معاني الوحي في اللغة ترجع في الغالب إلى الإسرار والإعلام والخفاء[2]. وقد ذكر القرآن الكريم مادة الوحي في سبعين آية منه.

والآن وبعد هذا العرض الموجز لمعاني النبوة والوحي في اللغة والإصلاح نأتي إلى بيان مصادر نظرية النبوة.

(أ) آراء المفكرين قبل ابن سينا في قضية النبوة

والناظر في فلسفة ابن سينا في قضية النبوة يجد أنها تتصل بنظريتين أساسيتين هما: «نظرية المعرفة» و«نظرية الفعل والإنفعال».

---

(1) انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ط القاهرة 1953 ص 494.

(2) انظر: محمد الحسيني الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، مطبعة حجازي القاهرة 1939 ص —160

وقبل بيان ذلك بالتفصيل أشير أولا إلى آراء أفلاطون وأرسطو في هذا الموضوع باختصار شديد ثم إلى رأي الفارابي فيما بعد.

أفلاطون و أرسطو:

من المعلوم أن أفلاطون انتهى في فلسفته إلى أن الموضوعات الصحيحة للعلم ليست هي الأشياء المادية المتغيرة التي نجدها في عالم الحس، وإنما هي موضوعات ثابتة فوق الحس تسمى «مُثُلاً»، وقد قسم المعرفة إلى أربعة أنواع:

1 ـ المعرفة الحسية البحتة.

2 ـ المعرفة الظنية.

3 ـ المعرفة الإستدلالية.

4 ـ المعرفة اليقينية التي هي إدراك عالم الْمُثُل، وهذا الإدراك هو الخير الأسمى، وقد صور أفلاطون هذه الأنواع الأربعة في أسطورة «الكهف» المشهورة.

أما أرسطو فيرى أن مركز الحقائق إنما هو في عالم الحس، وأنه لا سبيل إلى تحصيل المعرفة إلا عن طريق الحس، أما العالم الروحاني السماوي «أي عالم المثل» فإنه لم يقل به أرسطو ولم تعجبه آراء أستاذه في هذا الموضوع، وسنرى عند بحث موضوع النبوة عند ابن سينا إن كان قد تأثر بهما في هذا الموضوع أم لا.

أما الفارابي فالظاهر أنه أول من ذهب إلى القول بنظرية النبوة، وهذا واضح من خلال مؤلفاته، إذ أنه يعد النبوة وسيلة من وسائل الإتصال بين عالم الأرض، وعالم السماء وأن النبيء لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحيتين: السياسية والأخلاقية.

وكما هو معروف فإن الفارابي يبني كل آماله على رئيس المدينة

الفاضلة، كما فعل ـ ذلك ـ أفلاطون في رئيس جمهوريته.

ويشترط الفارابي شروطاً لرئيس هذه المدينة، كما اشترط أفلاطون شروطاً لرئيس الجمهورية. ومن هذه الشروط: أن يكون سليم البنية، قوي الأعضاء تامها، جيد الفهم والتصور، قوي الذاكرة، كبير الفطنة، سريع البديهة، حسن العبارة، محباً للعلم والإستفادة، متحلياً بالصدق والأمانة، نصيراً للعدالة، عظيم الإرادة، ماضي العزيمة، قانعاً متجنباً للملذات الجسمية، وهي كثيرة بأن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، مبتعداً عن اللعب، وأن يكون الدينار والدرهم وسائر أعراض الدنيا هينة عنده... الخ[1]. وهي شرائط من الصعب اجتماعها في شخص واحد، كما يصرح بذلك الفارابي نفسه[2].

ثم يضيف الفارابي شرطاً آخر لتلك الشروط، وهو أنه لا بد لرئيس المدينة من أن يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي والإلهام.

والعقل الفعال ـ كما علم مما سبق ـ هو أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون وهو نقطة الإتصال بين الله، وهذا العالم، ـ كما يرى فلاسفة الإسلام ـ

وهذا الشرط الأخير يحاول الفارابي أن يقرب به بين الدين والفلسفة.

ولكن كيف يستطيع رئيس المدينة الفاضلة، أو من يشبهه أن يتصل بالعقل الفعال؟.

يجيب الفارابي على ذلك بأن الإتصال بالعقل الفعال ميسور من طريقين: طريق العقل، وطريق المخيلة، أو طريق التأمل، وطريق الإلهام.

فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة،

---

(1) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص 87، 88.

(2) انظر: الفارابي، نفس المصدر ص —88.

وبالدراسة والبحث ترتقي نفسه إلى درجة العقل المستفاد، حيث تتقبل الأنوار الإلهية[1]. فبفضل الدراسات النظرية، والتأملات العقلية، يستطيع الحكيم الإتصال بالعقل الفعال على أن الإتصال بالعقل الفعال، ممكن أيضاً عن طريق المخيلة، وهذه هي حال الأنبياء، فكل إِلْهَامَاتِهِمْ، وما يؤتون من الوحي، إنما هو أثر من آثار المخيلة، ونتيجة من نتائجها.

ويلاحظ هنا أن الفارابي ركز كثيرا على النفس وأقسامها، فالمخيلة التي اعتمد عليها في إثبات النبوة، هي وثيقة الصلة بالميول والعواطف في علم النفس: قديمه وحديثه وهي كذلك لها أثر كبير في الأحلام التي هي تفسير للنبوة، وذلك لأن الإلهامات النبوية: إما أن تتم في حال النوم، أو في حال اليقظة، وهما وحي أو نبوة وليس بينهما فرق إلا في الرتبة فقط[2].

وقد عقد الفارابي في كتابه: «آراء أهل المدينة الفاضلة» فصلين متتاليين: أحدهما «في سبب المنامات»[3]، والثاني في: «الوحي ورؤية الملك»[4]، موضحاً أن الأحلام عبارة عن أن المخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة، تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية، فتخلق صوراً جديدة، أو تجمع صورا ذهنية قديمة على أشكال مختلفة، فهي قوة مخترعة قادرة على الخلق، والإيجاد، والتصوير، والتشكيل.

وإذا كان في مقدور المخيلة أن تحدث كل هذه الصور، فهي تستطيع أن تشكلها بشكل العالم الروحاني، فيرى النائم السماوات، ومن فيها، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة[5].

---

(1) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ص 74.

(2) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ـ دار المعارف القاهرة 1976 ص 77، 78.

(3) ص رقم 68.

(4) ص رقم 74.

(5) انظر: الفارابي، نفس المصدر ص 73، 74.

ويرى الفارابي أن لأجرام السموات معلومات كلية، ومعلومات جزئية وهي قابلة لنوع من أنواع الإنتقال من حال إلى حال على سبيل التخيل، ويحصل بسبب ذلك التخيل الجسماني[1].

ويمكن أن يؤخذ مما تقدم أن النبيء والحكيم هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة، وكلاهما يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع، ويظهر من كلام الفارابي في هذا الموضوع أنه ليس هناك فرق بين النبيء والحكيم من حيث الإتصال بالعقل الفعال، اللهم إلا في الوسيلة، فبينما النبيء يتم له هذا الإتصال عن طريق المخيلة إذ بالحكيم يتصل به عن طريق البحث، والنظر الطويل.

فميزة النبيء الأساسية في نظر الفارابي أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الإتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة، وفي حال النوم وبها يصل إلى إدراك الحقائق الغيبية على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة.

هذه هي نظرية النبوة عند الفارابي ذكرتها بإيجاز.

والآن أنتقل إلى شرح هذه النظرية عند ابن سينا.

(ب) نظرية النبوة عند ابن سينا

يحاول ابن سينا دائماً: أن يربط بين موضوع وآخر حتى يكون مذهبه الفلسفي متسقاً ومنسجماً بعضه مع بعض.

وقد حاول في قضية النبوة أن يجعلها منسجمة مع العناية الإلهية.

فقد بين أولاً الحكمة من النبوة، إذ يرى أنها تقتضيها العناية الإلهية، وذلك لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم، حيث أن الإنسان لا يستطيع أن

---

(1) انظر: الفارابي، عيون المسائل ـ عيون المسائل ـ ضمن مبادىء الفلسفة القديمة ـ ط القاهرة 1910 ص 8.

يعيش إلا في مشاركة أي في مجتمع، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بد للمعاملة من قانون وشريعة، ولا بد لهذين من سانّ ومعدل، والنبيُّ هو الذي يسن للناس سنناً بأمر الله تعالى وإذنه، ووحيه، ويخاطب الناس، ويلزمهم السنة والعدل[1].

فوجود النبي إذن في المجتمع ضرورة تقتضيها طبيعة المجتمع نفسه، إذ أنه ليس من المعقول أن يترك الناس وشأنهم في المشاركة فيختلفوا في معايير العدل والظلم.

فحاجة الناس إلى النبوة، أشد من حاجتهم إلى إنبات الشعر على الحواجب، وتقعير الأخمص من القدمين، ومن غير المعقول أن تقتضي العناية الإلهية مثل هذه المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء، ولا تقتضي النبوة التي هي ضرورية، لأنه لولا النبوة لما كان هناك بقاء للنوع الإنساني[2].

بعد هذا نرى أن ابن سينا يبدأ في تفسير النبوة، مبيناً في البداية أن الوجود الحق يبتدأ من عند الأول، ولم يزل كل تال منه أدنى مرتبة من الأول. . . وهكذا إلى أن يصل إلى المادة وأفضلها الإنسان، وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة[3].

أما أساس نظرية النبوة عند ابن سينا فهي تعتمد على: نظرية المعرفة عنده، ونظرية الفعل والإنفعال ـ كما أشرت إلى ذلك فيما سبق ـ.

أما نظرية المعرفة فهي عند ابن سينا لها ثلاثة مصادر:

أحدها الحواس، وهي التي تنقل صور الأشياء إلى النفس، وثانيها العقل، وهو الذي يجرد المحسوسات من العوارض المشخصة لها، وينتزع

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 303ـ 304.
(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 304، وانظر: الهداية ص 298.
(3) انظر: ابن سينا، الشفاء قسم الإلهيات ص 435.

صوراً كلية منها، وثالثها العقل الفعال، وهو الذي يفيض على النفس الإنسانية المعرفة، عندما تبلغ هذه النفس درجة تؤهلها لتقبل هذا الفيض.

وبمقتضى هذه النظرية، فإن أمام النفس طريقين للوصول إلى الحقائق: أحدهما طريق الفكرة، وثانيهما طريق الحدس.

ففي الطريق الأول تنتقل النفس بين المعاني المخزونة في الذاكرة، مستعينة بالخيال فتحاول الوصول إلى المعنى المطلوب بواسطة المقدمات المنطقية، وفي الطريق الآخر، تحاول النفس كذلك الوصول إلى المطلوب رأساً دون الإستعانة بتلك المقدمات بل بالإتصال بالعقل الفعال.

وعليه فالنفوس البشرية تتمايز بقدر استعدادها للإتصال بالعقل الذي تتلقى عنه المعرفة[1].

فمن الناس من يكون قوي الحدس، فلا يحتاج إلى الإتصال بالعقل الفعال أيَّ عناء ومنهم من يعرف كل شيء، وتجده يشتعل اشتعالاً كَأَنَّ فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن، ومنهم من هو غبي لا تعود عليه الفكرة بزيادة، ومنهم من له فطانة إلى حد ما[2].

ومن هنا فإن ابن سينا يقرر أن يفعل العقل، إما أن يتم بواسطة العلم بالمحسوسات، وإما بغير واسطة، وهذا الأخير يتم عندما تتكشف له المعقولات الكلية دفعة بواسطة العقل الفعال، أو بإشراق بعض العقول المفارقة، والوحي الخاص بالأنبياء قسم من هذا الإتصال.

ويرى ابن سينا أن هذا الضرب من النبوة أعلى مراتب النبوات[3].

ويبين ابن سينا أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية

---

(1) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ترجمة أبو ريدة ص 179.
(2) انظر: ابن سينا، رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها ـ ضمن تسع رسائل ص 63، 64.
(3) انظر: ابن سينا، البداية تحقيق د. محمد عبده ص 294.

تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم، فليس ببعيد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة.

فأما التجربة والسماع فيقرران أن أشخاصا كثيرين تنبأوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم.

وأما عقلاً، فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية، والحاضرة، والمستقبلة مثبتة في العالم العلوي، ومقيدة في لوح محفوظ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم، والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه، وتنبأت بالغيب.

يقول ابن سينا: «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حال النوم، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة، إلا ما كان إلى زواله سبيل، ولارتفاعه إمكان.

أما التجربة فالسماع والتعارف يشهدان به، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج، نائم قوي التخيل والتذكر»[1].

هذا فيما يتعلق بالتجربة وأنها قد أثبتت أن هناك نفوساً إنسانية حصل لها علم بالغيب وهي في حال النوم.

وأما القياس فقد أورد ابن سينا كثيراً من التنبيهات في كتابه «الإشارات» ليبين بها مطلوبه، ومن بينها:

يقول ابن سينا: «قد علمت ـ فيما سلف: أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي، ثم قد نبهت بأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية، وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي.

---

(1) ابن سينا، الإشارات ـ القسم الثالث ص 241، 242.

ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري.... الخ»[1].

وهذه الإدراكات، وهذا النوع من النظر يعتبر عند ابن سينا أمراً مستوراً وخفياً إلا لأهل العلم الراسخين في الحكمة المتعالية، إذ أنهم وحدهم يعرفون أن لتلك الأمور بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها، ولها معها علاقة ما، كما للنفوس البشرية مع أبدانها علاقة ما، وبالتالي فيحصل لها بتلك العلاقة نوع من الكمال[2].

إذن هناك للجزئيات نقش في العالم العقلي على هيئة كلية، وفي العالم النفساني نقش على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والنقش معاً.

يقول ابن سينا: «ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الإستعداد وزوال الحائل، قد علمت ذلك، فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب، ينتقش فيها من عالمه»[3].

ومن هنا فإن الشيخ الرئيس يرى أن هناك حقائق منقوشة في العالم العلوي، وكل من اتصل بها أدركها، ولكن كيف يتم هذا الإتصال؟.

هذا ما تكفل ابن سينا بتوضيحه وشرحه في النمط العاشر في أسرار الآيات في كتابه: «الإشارات والتنبيهات»، وهو في جوابه على ذلك نراه متمشياً مع آراء الفارابي في هذا الموضوع.

يلاحظ ابن سينا من خلال إجابته على السؤال المتقدم، أن بعض المرضى والممرورين يشاهدون صوراً حاضرة ظاهرة، دون أن يكون لها أية صلة بإحساساتهم الخارجية ولا بد لهذه الصور من سبب باطني، ومؤثر داخلي،

---

(1) ابن سينا، الإشارات ـ القسم الثالث ص 241، 242.
(2) ابن سينا، نفس المصدر 242، 243.
(3) ابن سينا، نفس المصدر ص 243.

وكل ذلك ناتج من أن المخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة[1].

ولكن ربما يصرفها عن هذا الإنتقاش بعض الشواغل: كالحس الخارجي، والعقل الباطني فيحصل من هذا الأخير أنه لا يتمكن من النقش فيه، وذلك لأن حركته ضعيفة، وإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد، فربما عجز عن الضبط، فعند ذلك يتسلط التخيل على الحس المشترك الذي هو لوح النقش، فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة[2]. فإذا انقطعت هذه الشواغل، أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص بها إلى جانب القدس، فينتقش فيها نقش من الغيب.

وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة، وتستطيع الإستيلاء على الشواغل المختلفة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس، والإنتهاز في حالة اليقظة[3].

وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء، كما تحصل لأولياء الله الأبرار.

والذي يقع له هذا في جبلة النفس، ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه، فهو ذو معجزة من الأنبياء، أو كرامة من الأولياء، وكلما زكى المرء نفسه رقي في هذا الباب، وزاد على مقتضى جبلته، إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى[4].

والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً، ويستعمل ما وقع له في الشر فهو الساحر الخبيث، ولكنه قد ينكسر قدر نفسه فلا يلحق شيئاً.[5].

---

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات ص 244، 245.
(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 245.
(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 247.
(4) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 254.
(5) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 254.

والأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية التي تقدم شرحها.

وثانيها: خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس للحديد، بقوة تخصه.

وثالثها: قوى سماوية، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية.

ويقرر ابن سينا أن السحر والمعجزات، والكرامات، من قبيل القسم الأول.

والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلاسم من قبيل القسم الثالث[1].

وعلى كل حال فإذا ما حضي شخص ما بالإتصال بالعلم العلوي تمت على يديه أمور خارقة للعادة: من معجزات، وكرامات.

وإذا كانت هناك أسباب لهذا الاتصال، فأولها وآخرها - في نظر ابن سينا - هو التجرد عن المادة، وصفاء النفس صفاء تاماً، فإذا ما تجردت النفس عن المادة، وصعدت إلى سماء الأرواح، فإنها تستطيع التأثير في العالم الخارجي مثل نفوس الأفلاك وعقولها[2].

وكل هذا خاضع للإرادة الإلهية، وفيض من العناية الربانية.

وهكذا استطاع ابن سينا - ومن قبله الفارابي - أن يدافع عن إمكان المعجزة أمام قوم ينكرون خوارق العادات، وبالتالي ينكرون النبوة، كابن الراوندي، وغيره من الزنادقة[3].

---

(1) انظر: ابن سينا، المصدر السابق ص 254، 255.

(2) انظر: ابن سينا، المصدر السابق ص 253.

(3) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية ص 84.

ولكن ابن سينا على كل حال باعتباره فيلسوفاً لا ينسى القول بترابط العالم ترابط العلة بالمعلول، فآمن بالمعجزة خارقة للعادة، ومخالفة للمشاهد، ولكنها ليست مخالفة لنظام طبيعي تسير عليه، وأسباب تؤدي إليها، وهذه الأسباب ـ كما تقدم ـ تتلخص في أن النفوس السامية، وقد تجردت عن المادة تستطيع أن تؤثر في عالم الكون والفساد.

وكأن ابن سينا أحس بأن هناك أناسا سيستمرون في طريق الفروض العقلية ويرفضون التفسيرات الروحية، فتوجه إليهم بأن يبحثوا ويمحصوا الأمر جيّداً قبل أن ينكروا ويقطعوا بالإستحالة، ناصحاً كل باحث، وكل مفكر بعدم الإنكار قبل ظهور الدليل.

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة، هو أن تنبري منكراً لكل شيء، فذلك طيش وعجز.

وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته، دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته.

بل عليك الإعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك.

فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك، إلى بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنها قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب، وللقوى العالية الفعالة، والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب[1].

أما بالنسبة للفرقُ بين النبي والفيلسوف في نظر فلاسفة الإسلام، فإن ابن سينا ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وكما يأتي أيضاً ـ يضع النبي في أعلى المراتب البشرية ويفضله على الفيلسوف، وذلك لأن النبي بقوته

---

(1) ابن سينا، الإشارات ص 255، 256.

القدسية يكـون أقدر من الفيلسـوف على إدراك الحقائق، وهـو فوق ذلـك هاد يقود البشرية إلى طريق السعادة.

وهنـا يختلف ابن سنا عن الفـارابي، إذ أن هذا الأخيـر يضع النبـي من حيث إدراكه للحقيقة في مركـز أقل من الفيلسوف[1] ـ كما تقدم ـ.

ولكن هذا الرأي فنده حموده غرابة، إذ بين أن الفـارابي وابن سينا كـانا متفقين في الفكـرة، وهي تفضيـل النبي على الفيلســوف، ومختلفـين فـقط بـالوضـوح والغموض، فـابن سينا كـان أوضـح بيـانـاً، وأشـد منـطقـاً، وأقـل تعقيداً[2].

ولكن الرأي الأقرب ـ من وجهة نظري ـ هـو الأول، وذلك لأن الفـارابي يرى أن كلا من النبـي والحكيم في استطاعتهما الإتصال بالعقل الفعال، الأول منهمـا عن طريق المخيلة، والثـاني عن طـريق البحث والنـظر الـطويـل، إذن فليس فرق إلا في الوسيلة فقط.

أمـا الفرق بين الأنبيـاء وغيرهم من الأوليـاء والعارفين، فـإن هناك فـرقـاً بينهم، إذ أن الوحي خاص بالأنبياء، أمـا الأولياء والعـارفون فقط يحصـل لهم هذا الإتصال وهذا القرب، ولكنـه لا يسمى وحياً، وهم مـع ذلك لا يحصلون عليه إلا بعد التدرج في مقامات طويلة، من تصفية العقل، والنفس وتـزكيتها، زيادة على ذلك فإن الأنبياء عندهم استعداد أكثـر لقبول الإلهـام الربـاني، بما فيهم من اعتـدال المـزاج، وهم يقبلون هـذا الإعتـدال من الفيض الإلهي عن الـواحد الأول، وهم لـذلك، وبسبب هـذه الصفات الـطبيعية يعتبـرون أكمـل ممثلين للنـوع البشري، ولهـذا فهم مفوضـون من عند الأول بـالـرسـالـة التي يشرعون فيها للناس أحوال دينهم ودنياهم[3].

---

(1) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية ص 84.

(2) انظر: د. حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة ـ ص 128 ـ الهامش.

(3) انظر: لويس جارديه، نظرية النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا، ضمن الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا ض 352.

نخلص من هـذا كله إلى أن الوحي عنـد ابن سينا ـ كمـا عند غيـره من فلاسفة الإسلام ـ هو اتصال النفوس الإنسانية الناطقة بالنفوس الفلكيـة اتصالاً معنوياً، يجعلهـا تشرف على مـا فيها من صـور الحوادث، فتـرتسم في النفس البشرية من تلك الصور ما يستعد لارتسامه فيها: كمرآة يحاذى بها مرآة أخـرى فيها نقوش، فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها[1].

ثم إنـه ليس عنـدهم فـرق بين الـوحي والإلهـام، إلا أن الأول يخص الأنبياء، وأن الثاني يكون للعارف أو الولي.

وللنبـي ـ في نظر ابن سينا، وغيره من فلاسفة الإسلام ـ استعداد ذاتي، ففي القوى النفسانية لمن له النبوة خصائص ثلاث يمتاز بها عن غيره:

أحـدها: أن يكـون له إطـلاع على المغيبات (المـاضيـة، والحـاضـرة، والمستقبلة)، ولا يستنكر ذلك الإطلاع، لأن من صفت نفسه صفـاءاً شديـداً، وقويت قوة عظيمة، بحيث لا تشغلهـا الحواس عن النـظر إلى العالم العقلي، عند ذلك تستعـد استعداداً خـاصاً لـلإتصال بـالعقول المفـارقة بـأدنى توجـه، ويفيض عليها من علم الغيب ما لا يدرك بالفكر والقياس.

وثانيها: أن تظهر من النبـي الأفعال الخارقة للعادة، وذلك لكون هيـولي عالم العناصـر مطيعـة له، منقـادة لتصرفـاته، انقيـاد بدنـه لنفسه، ولا يستنكـر ذلك، فإن النفوس الإنسانية، وهي بتصوراتها مؤثرة في الأعضاء البدنيـة، كما نشاهد من احمرار وجه الإنسان مثلاً عند الخجل، وإذا كان الأمر كذلك، فـلا يبعـد أن تقوى نفس النبـي حتى تحـدث بإرادتـه في الأرض ريـاح، وزلازل، وغيرها من الأمور الخارقة للعادة، وكيـف يستنكـر حدوث هـذه الأمور العجيبـة من النبـي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة، والإخلاص على ما هو مشهـور في كل عصر[2].

---

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات ص 245. وقارن ذلـك: علاء الـدين الطوسي، الـذخيرة ص 207، 209.

(2) انظر: الإيجي، المواقف جـ 2 ص 408.

وبتعبير فلسفي أن يكون في جوهر نفسه قوة تؤثر في هيولي العالم بإزالة صورة، وإيجاد أخرى وذلك لأن الهيولي منقادة لتأثير النفوس المفارقة، مطيعة لقواها السارية في العالم، وقد تبلغ نفس إنسانية في الشرف حداً يناسب تلك النفوس، فتفعل فعلها، وتقوى على ما قويت عليه[1].

ثالثها: أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة، ويسمع كلامهم وحياً من الله إليه، ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته، مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع، وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية، وسهولة انجذابه إلى عالم القدس.

فإذا انجذبت إليه، واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات[2]. هذه هي الخصائص الثلاث التي يمتاز بها النبي عن غيره في نظر فلاسفة الإسلام ـ وعلى رأسهم ابن سينا ـ.

أما الرد على هذه الخصائص وغيرها فسوف نؤخره إلى النقطة الأخيرة في هذا الفصل وهي النبوة في نظر الدين ـ إن شاء الله تعالى ـ.

أما من حيث وجود النبي من عدمه فإن ابن سينا يرى أنه من الواجب، بل من الضروري وجود نبي يهدي البشر ويعلمهم، ويدعوهم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم في الدارين.

ومن أول الأمور التي ينبغي للنبي أن يدعو الناس إليها هو أن لهم خالقاً خلقهم، عالماً بالسر والعلانية، وكل الخلق سترجع إليه، وبيده سعادتهم، وشقاؤهم، ولا ينبغي للنبي أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شريك له، أما غير ذلك من الأمور الجدلية في مثل هذه

---

(1) انظر: مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام ـ ضمن مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية دار إحياء الكتب العربية 1945، ص 71.

(2) انظر: الإيجي، المواقف جـ2 ص 409.

الأمور: ككونه لا هو داخل العالم ولا خارجه.. الخ فهو غير مفهوم عندهم من جهة، وهو يشوش عليهم، ويوقعهم في ضلالات لا يمكن لأمثالهم التخلص منها من جهة أخرى[2].

أما الفطن الأريب النادر الوجود ـ في نظر ابن سينا ـ فيمكن أن ينجح في فهم معاني الأمور المستعصية على العامة، وهو مع ذلك لا يصل إلى النجاح المنشود إلا بشق النفس والكد والجد والجهد[2].

أما الطريقة التي ينبغي للنبي أن ينتهجها في دعوة الناس إلى حقيقة الله تعالى ـ في نظر ابن سينا ـ فهي أن يعرفهم جلال الله وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي يعدونها عظيمة، مبيناً لهم أن هذه الأشياء العظيمة ليست شيئاً يذكر في جانب عظمة الله تعالى وجلاله، لأنه ليس كمثله شيء فلا نظير، ولا شبيه، ولا شريك له[3].

وكذلك يجب عليه أن يلجأ إلى الرمز والتمثيل فيما يتعلق بحقيقة المعاد، فيصور لهم المعاد بالصورة التي يفهمونها، وتصدق بها نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً بها يفهمون ويتصورون معاني ذلك، وكل هذا من باب التقريب إلى الأذهان، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا مجملاً، وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته[4].

ومن الأشياء التي يجب على النبي أن يبينها للناس كذلك العبادات التي من شأنها أن تقربهم إلى الله، وتجلب لهم الخير الكريم، وهي ما أطلق عليها ابن سينا: «المنبّهات»، وهي إما حركات، وإما إعدام حركات تفضي إلى حركات، الأولى كالصلاة، والثانية كالصوم، وأن يبسط لهم كذلك أموراً

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 304، 305.
(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 305.
(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 305.
(4) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 305.

أخرى تفيدهم في دينهم ودنياهم مثل الجهاد والحج وغير ذلك.

وأشرف العبادات الصلاة، إذ أن من يقوم بها إنما يتوجه نحو الله عز وجل، مخاطباً إياه مناجياً، فيشعر أنه صار إليه، ومال بين يديه.

وللصلاة سنن لا بد من اتباعها، واستعداد لا بد من أخذ العهدة له، ولهذا فإنه لا بد للمصلي من أن يأخذ نفسه بالطهارة والنظافة، وهو يستعد للوقوف بين يدي ربه كما هو شأنه حينما يقابل مَلِكاً من ملوك البشر، بل على نحو أمثل، غير أن الطهارة والنظافة ليستا كل شيء، بل لا بد من الخشوع، والسكون، وغض البصر، وقبض الأطراف، وترك الالتفات والاضطراب[1].

وهذا الشرح المفصل للصلاة، والذي هو يتمشى مع القواعد الدينية إنما هو في الظاهر فقط، وهو ما يجب على عامة الناس من اعتقاده والعمل به ـ كما جاء في الشرع.

أما الباطن في أمر هذه العبادات، وعلى رأسها الصلاة ـ فهو عند ابن سينا إنما يرجع في الحقيقة إلى مشاهدة الحق بالقلب الصافي، والنفس المجردة المطهرة عن الأماني[2]، وهي كما نرى نظرة صوفية، وقد أخذ ابن سينا حسب هذا المفهوم الأخير يشرح الصلاة وقد أفرد لها رسالة خاصة أسماها: «رسالة في الصلاة»[3]، مبيناً فيها أن قوله عليه الصلاة والسلام: «المصلي يناجي ربه» المراد به عرفان النفوس المجردة الخالية الفارغة عن حوادث الزمان، وجهات المكان، فهم يشاهدون الحق مشاهدة عقلية. إذن الصلاة الحقيقية هي المشاهدة الربانية، والتعبد المحض هو المحبة الربانية الإلهية، والرؤية الروحانية[4].

(1) انظر: ابن سينا، النجاة القسم الثالث ص 306، 307.

(2) انظر: ابن سينا، رسالة في الصلاة ـ ضمن جامع البدائع ـ مطبعة السعادة، القاهرة 1917 ص 8، 9.

(3) هذا الحديث متفق عليه رواه أنس بن مالك رضي الله عنه. انظر: زين الدين العراقي تخريج الأحاديث الواردة في الإحياء للغزالي ـ 1 ص 166.

(4) انظر: ابن سينا، رسالة في الصلاة ـ ضمن جامع البدائع ص 10، 11.

ومن هنا فإن الصلاة في نظر ابن سينا تنقسم إلى قسمين ظاهر، وباطن، فالظاهر منها رياضي مربوط بحركة الأشخاص في الهيئات المعدودة، والباطن وهو الحقيقي وهو المشاهدة الربانية[1].

هذه هي نظرية النبوة عند ابن سينا، وقد كان فيها متفقاً مع الفارابي، وإن كان ابن سينا قد فاق المعلم الثاني في زيادة الشرح والتفصيل، والإيضاح، والبيان.

وقد كان لهذه النظرية أثر كبير في جمهور مفكري الإسلام، وملحديه، كما كان لها أثر قوي كذلك في جمهور مفكري النصارى، واليهود في القرون الوسطى.

ومن مفكري الإسلام الذين استناروا بأفكار ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ على سبيل المثال: ابن رشد، فقد بين في كتابه: «تهافت التهافت» عناصرها وأسسها ـ كما هي عند ابن سينا ـ، مفنداً لاعتراضات الغزالي، ومدافعاً عن الفلاسفة جميعاً.

وهو يرى أنه لا يحق للغزالي أن يعترض عليها، لأن النبوة مقبولة في جملتها ـ كما جاءت عند الفارابي وابن سينا ـ[2].

وكيف يمكن الإعتراض عليها، ونحن نسلم أن الكمال الروحي لا يتم إلا بالإتصال بين العبد وربه، وما النبوة إلا من هذا القبيل، بيد أن التفسيرات العلمية التي ذكرها الفلاسفة يجب أن تبقى وقفاً على الفلاسفة، والراسخين في العلم[3].

أما عامة الناس فهم لا يدركون حقيقتها، ولا يستطيعون فهمها ـ كما فهمها الفلاسفة وكل ميسّر لما خلق له.

---

(1) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 11.
(2) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت ص 126.
(3) انظر: ابن رشد مناهج الأدلة في عقائد الملة ص 93.

ويرى ابن رشد أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، ويعني بذلك أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي[1].

وكل نبي، في نظر ابن رشد حكيم، وليس كل حكيم نبياً.

وباختصار فإن ابن رشد يرى أن النبوة أمر ضروري للبشر ـ وهو ما قال به الفارابي وابن سينا.

ومن المتأثرين بأفكار الفارابي وابن سينا من اليهود-نجد «موسى بن ميمون (1135 ـ 1204م) فقد اعتنى بها وشرحها في كتابه: «دلالة الحائرين»، وهو في الغالب لا يخرج عن أفكار فلاسفة الإسلام.

وكذلك نجد «ألبرت الأكبر» (1206 ـ 1280م) من مفكري المسيحيين قد تأثر هو الآخر بهذه النظرية على ما وجد عند مفكري المسلمين.

والآن هل نظرية النبوة هي نظرية من صميم التفكير الإسلامي، أم أن ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ قد تأثر بغيرهما في هذه النظرية؟.

وفي الجواب على ذلك ينبغي أن نرجع للوراء قليلاً ـ عندما تعرضت لآراء أفلاطون وأرسطو ومن خلال تلك الآراء يتبين لنا بوضوح أن أفلاطون وأرسطو يمثلان فلسفتين متناقضتين بالنسبة إلى عالم الحقائق، فالأول يرى أن مركز الحقائق إنما هو في عالم المثل، والثاني يرى إنما هو في عالم الحس، لذلك نرى ـ من وجهة نظري ـ أن فلسفة أرسطو لا تتسع للحديث عن مسألة النبوة، وذلك لأن أرسطو يرى أن العلة الأولى تحرك العالم، ولا تتحرك فهي لا تعنى بالعالم ولا تعلم بما يجري فيه.

ومن هنا فإن عناية الله بالعالم وما يجري فيه لم تكن أمراً أساسياً في تفكير أرسطو.

---

(1) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت ص 255.

وعلى ذلك فإن ابن سينا لم يكن متأثراً بأفكار أرسطو في هذه المسألة.

أما بالنسبة لآراء أفلاطون فربما يكون ابن سينا قد تأثر بها ـ وبخاصة في مسألة النفس ـ.

وباختصار فإن ابن سينا حاول أن يمزج بعض الأفكار الأفلاطونية، والأفلوطونية، وبين التعاليم الإسلامية وذلك ليوجد فلسفة خاصة تلائم بين العقل والدين.

أما بالنسبة لتأثر ابن سينا بالفارابي فهو ظاهر وملموس.

(جـ) النبوة في نظر الدين

والآن وبعد هذا العرض لآراء فلاسفة الإسلام في مسألة النبيء والنبوة، ما هو موقف الدين الإسلامي من تلك الآراء؟

وبصورة أخرى ما موقف علماء أهل السنة الذين يدافعون عن الدين من هذه الآراء؟.

وللإجابة على ذلك نقول:

من المعلوم بالضرورة أن القرآن الكريم قد أنزله الله على محمد ﷺ بواسطة الملك جبريل عليه السلام، كما أن هناك وحياً حاصلاً للرسل عليهم الصلاة والسلام بسماع كلام الله من غير واسطة.

ومعلوم كذلك أن الملائكة هي أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، يطيعون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

فمحمد ﷺ تلقى الوحي عن ربه عن طريق جبريل عليه السلام، اللهم إلا في ليلة المعراج، فقد اتصل بربه مباشرة، واستمع إلى ما فرضه عليه وعلى أمته من أمور الدين وعلى رأسها الصلاة.

أما الأحلام فيرى الإسلام أنها إحدى وسائل الكشف، والإلهام، وذلك لأن النفوس الطاهرة النقية تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت حيث تقف على الأمور الغيبية الخفية، والحقائق المهمة الغامضة.

وقد حصل لنبي الإسلام محمد ﷺ قبل بعثته تلك الأحلام إرهاصاً لنبوته.

وفي القرآن الكريم نجد سورة كاملة من سوره قد عنيت بشرح الأحلام، وأثرها في التنبؤ بالغيب، هذه السورة هي سورة يوسف عليه السلام.

وقد اعتنق هذه العقيدة السليمة الصافية رجال الصدر الأول من الإسلام، وصدقوا كل ما جاء به الوحي، ولم يسألوا عن النبوة، وكيفية حصولها، ولا عن المعجزات، وماهية عللها.

وذلك لأن العقيدة استولت على قلوبهم وأفئدتهم، ورأوا بأعينهم واسطة الوحي الإلهي وهو جبريل كما ورد في الحديث الصحيح الذي يرويه عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما طلع عليهم ـ وهم جالسون أمام الرسول ﷺ ـ رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منهم أحد، وسأل الرسول عليه السلام كثيراً من الأسئلة الدينية الكبرى وأجابه عليه السلام على كثير منها. وعندما انصرف أخبرهم الرسول ﷺ أن هذا جبريل، جاء ليعلمهم دينهم[1].

إذن فقد رأى الرسول ﷺ ـ وأصحابه معه ـ شخصاً حقيقياً في الخارج لم يكن من مخيلتهم ولا من صنع خيالهم.

هذا باختصار شديد هو موقف الإسلام من قضية الوحي والنبوة والأحلام، وهذا هو موقف الصحابة رضوان الله عليهم من هذه القضية المهمة

---

(1) رواه كثير من أئمة الحديث انظر: صحيح جـ1 ص 157 وانظر: منصور علي ناصيف، التاج الجامع للأصول ـ إحياء التراث العربي بيروت 1961 جـ1 ص 24، 25.

بل وفي كل القضايا الغيبية التي لا يستطيع العقل البشري وحده البحث فيها.

إنه موقف اعتقاد وتسليم، وهو موقف سليم من كل النواحي، ذلك لأنه من المفروض إذا آمن إنسان بأن هناك إلهاً قادراً مريداً، يفعل ما يشاء ويختار، وقد شاء أن يمنح بعض فضيلة النبوة، فمن المفروض بعد هذا الإيمان العميق أن يسلم بكل ما جاء به الوحي الإلهي دون بحث أو تعليل.

وإذا نظرنا إلى التفكير الفلسفي ـ كما جاء عند ابن سينا ومن قبله الفارابي ـ فإننا نجد أنهما قد حاولا أن يوفقا بين العقل والدين في هذه المسألة، ووضعوا خصائص، ومميزات للنبي نرى أنها لا تتفق والحقيقة الدينية، وقد حاول كثير من علماء الكلام أن يعترضوا عليها، ويبينوا فسادها.

ومن هؤلاء عضد الدين الإيجي صاحب المواقف، فقد بين من خلال ردة على الفلاسفة في مسألة الإمتياز أن النبوة لا يشترط فيها أي شرط، ولا استعداد ذاتي، بل الله عز وجل يختص برحمته من يشاء من عباده.

فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة الله تعالى فقط، وهو أعلم حيث يجعل رسالته، وذلك لأن الله قادر مريد يفعل ما يشاء، ويختار ما يريد[1].

وأن الإطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي، وهو أمر متفق عليه بين الفلاسفة، وأهل السنة ولهذا جاء في القرآن الكريم على لسان محمد ﷺ: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَا سْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ[2]﴾.

كما أن الإطلاع على بعض الغيب لا يخص النبي فقط، بل حتى

---

(1) انظر: الإيجي، المواقف جـ2 ص 408، وقارن ذلك: الجويني، كتاب الإرشاد تحقيق د. محمد يوسف موسى وزميله، القاهرة 1950 ص 355.
(2) سورة الأعراف آية: 188.

المرتاضين، والمرضى، والنائمين يحصل لهم ذلك، كما صرح به الفلاسفة أنفسهم[1].

أما الخاصية الثانية التي يقول بها الفلاسفة فمردود عليها بأنه لا مؤثر في هذا الوجود إلا الله تعالى، لا كما ادعى الفلاسفة من تأثير بعض النفوس في الأجسام، وحتى على فرض إن وجد تأثير، فإن ذلك يكون حتى لغير النبي ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك[2].

أما ما جاء بخصوص المميز الثالث للنبي عند الفلاسفة، وهو أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة فيمكن الرد عليها بأن ما يقوله الفلاسفة في هذا المعنى لا يوافق مذهبهم الفلسفي العام، ولا يتمشى مع اعتقادهم، بل هو تلبيس على الناس، وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها، ذلك لأنهم لا يقولون بملائكة ترى بالمعنى الذي يوافق الشرع، بل الملائكة عندهم: إما نفوس مجردة في ذواتها، متعلقة بأجرام الأفلاك وتسمى ملائكة سماوية، وإما عقول مجردة ذاتاً وفعلاً، وتسمى بالملأ الأعلى، ولا كلام لهم يسمع بالمعنى المتعارف عليه، لأنه من خواص الأجسام، وكل كلامهم يرجع في هذه الخاصية إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة[3].

وقد أرجع الإمام الغزالي البحث في هذه المسألة إلى الشرع رأساً، ورأى أن البحث فيها من جهة العقل ـ وإن اعترف بإمكانه إذا كان موافقاً للشرع ـ فلا يعرف وجوده، ولا يتحقق كذبه، إذ السبيل فيه أن يعرف من الشرع[4].

مقرراً أن النبي ﷺ يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل

---

(1) انظر: الإيجي، المواقف جـ 2 ص 408، 409.
(2) انظر: الإيجي، المواقف جـ 2 ص 409.
(3) انظر: الإيجي، نفس المصدر ص 409.
(4) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ـ المسألة السادسة عشر ص 229.

الإبتداء، وكذا من يرى في المنام، فإنه يحصل له من الله تعالى إما ابتداء، وإما بتعرف ملك من الملائكة وعلى ذلك فلا يحتاج إلى شيء مما ذكره الفلاسفة[1].

وعلى هذا الأساس سار علماء الإسلام في تفسيرهم للنبي والنبوة والأحلام، وهو التفسير الذي يتمشى مع المبادىء الإسلامية في نظام الكون، وفي العناية به.

وعلى كل حال، وعلى الرغم من كل ما صدر عن فلاسفة الإسلام من آراء ربما تكون بعيدة عن العقيدة الصحيحة في كل ما يتصل بهذا الموضوع، فإننا لا ننكر أن هؤلاء الفلاسفة في بحثهم لمسألة النبوة، وبهذه الكيفية من العمق والتحليل، قد استطاعوا بهذا أن يردوا على أباطيل ابن الراواندي، واعتراضات «الرازي» وغيرهما من ملحدي عصرهما، بل وملحدي كل زمان.

فقد رد فلاسفة الإسلام على هؤلاء وأولئك بأسلوبهم الذي عرفناه وهو أسلوب العقل والحكمة، بل وأسلوب التجربة، فقد أثبتوا النبوة عن طريق البحوث الاجتماعية والنفسية[2] ـ كما سلف ـ، وهذا هو سر طرافة بحثهم في قضية النبوة.

ومن المعلوم أن ابن سينا ـ ومن قبله الفارابي ـ حاولا التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه القضية، وهذا التوفيق ـ وإن أثمر إثبات النبوة عن طريق العقل فإنه في نظري ـ لم يكن متفقاً مع الإسلام في جوهره وأساسه.

* * *

---

(1) انظر: الغزالي، نفس المصدر المسألة السادسة عشر ص 229.

(2) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ 1 ص 103.

الفصل الثالث

المعاد الأُخرويّ

تقديم:

موضوع المعاد له ارتباط ما بمسألة العناية الإلهية عند ابن سينا، وقد تقدم أن تعريف العناية الإلهية عنده هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام.

ومن العناية الإلهية وجود النبي الذي يدعو الناس إلى الهدى والخير، ويبشرهم بأمور كثيرة ليكونوا سعداء، ومن هذه الأمور: المعاد الروحي.

وقبل الدخول في تفصيل هذا الموضوع عند ابن سينا أشير هنا إلى أن موضوع المعاد أو البعث يعتبر من أهم الموضوعات في تاريخ الفكر على وجه العموم، وفي تاريخ الفكر الإسلامي على وجه الخصوص وهو موضوع طويل ومتشعب الفروع والمسالك بسبب اختلاف وجهات النظر بين الفلاسفة وبين علماء الدين.

ومن المعلوم أن هذه المسألة لها ارتباط قوي بمسألة النفس وما يتعلق بها عند ابن سينا، وبما أن فيلسوفنا قد تعرض للنفس الإنسانية في قسم الطبيعيات من فلسفته، وعني بها عناية خاصة أجد نفسي مضطراً اختصار بحث هذا الموضوع قدر الإمكان، ولا أتعرض لموضوع النفس عند ابن سينا

من حيث أقسامها وطبيعتها وغير ذلك من المسائل الجزئية التي تعرض لها ابن سينا اللهم إلا فيما يتعلق بمصيرها في اليوم الآخر، أو ما له صلة بموضوع المعاد.

وبهذا سيكون تناولي لموضوع هذا الفصل على الصورة الآتية: ما موقف ابن سينا من قضية المعاد؟ وأعني بذلك هل سيكون المعاد للروح فقط؟ أم للروح والجسد معاً عنده؟.

ثم ما رأي أهل السنة، أو بالأحرى ما رأي الدين في هذه المسألة؟.

وعلى هذا الأساس فإن الحديث في هذه المسألة سيكون عن أهم اتجاهين من الإتجاهات الفكرية الإسلامية وهما:

الإتجاه الذي سار فيه الفلاسفة الإسلاميون وعلى رأسهم ابن سينا.

الإتجاه الذي سار فيه الأشاعرة باعتبارهم ممثلين لوجهة النظر الدينية.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن هناك اتجاهات أخرى في مسألة المعاد، ولكنها تعتبر من وجهة نظري لا أهمية لها، ولا جدوى من مناقشتها، وذلك مثل الذين ينكرون المعاد أصلاً، أو الذين يقولون بأن المعاد إنما هو للجسم فقط، أو الذين وقفوا موقفاً سلبياً، وقالوا بالتوقف[1].

(أ) موقف ابن سينا من قضية المعاد.

وقبل التعرف على رأي ابن سينا في هذه المسألة أشير أولاً إلى توضيح بسيط عن النفس الإنسانية عند ابن سينا، وأول شيء يعمد إليه ابن سينا في هذا المجال هو إثباته للنفس أولاً لأن المنهج الصحيح هو إثبات الشيء في البداية، ثم ذكر أوصافه ثانياً.

---

(1) الإتجاه الأول يقول به الفلاسفة الطبيعيون، والإتجاه الثاني يقول به المتكلمون الذين ينفون النفس الناطقة، والإتجاه الثالث: منقول عن جالينوس. انظر في ذلك: الإيجي، المواقف جـ2 ص442.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «إن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيته ـ يعني وجوده ـ فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح»[1].

ثم يأخذ بعد ذلك وحسب المنهج الذي وضعه في إثبات النفس، موضحاً أن النفس شيء يغير البدن، مقدماً أدلة كثيرة على هذا التغاير، ولعل أقربها إلى الفكر أن الذاكرة التي هي مظهر من مظاهر التفكير الإنساني دائمة مستمرة، وأن الجسم دائم التغير، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد إذن من شيء يحفظ هذا الإتصال في الذاكرة مغاير لهذا المتغير الذي هو البدن، وهذا الشيء هو النفس التي هي الإنسان على التحقيق.

وفي هذا المعنى يقول ابن سينا: «تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذاً ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والإنتقاص ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه، فإن البدن حار ورطب، والحار إذا أثر في الرطب تحلل جوهر الرطب حتى فني بكليته كما لو يوقد عليه النار دائماً فإنه ينحل إلى أن لا يبقى منه شيء ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم نفسك أنك في عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب، فإن جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام، فمن تحقق عنده هذا البرهان، وتصوره في نفسه تصوراً حقيقياً فقد أدرك ما غاب عن غيره»[2].

---

(1) ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية، ضمن كتاب أحوال النفس تحقيق د. أحمد الأهواني الحلبي، القاهرة 1952 ص 150.

(2) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، نشرها، د. أحمد الأهواني ضمن كتاب أحوال=

ويسترسل ابن سينا في براهين إثبات النفس الناطقة قائلاً ما معناه: إن الإنسان يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه في حالة ما إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور، ولا يستحضر إلا ذاته، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه[1].

وأخيراً فإن ابن سينا أثبت وجود النفس عن طريق الحدس والتأمل، ومعناه عنده أنه لو رجع الإنسان إلى نفسه وتأمل في ذاته لشعر بوجود نفسه بشرط أن يكون له من الفطنة ما يمكنه من هذا الإدراك، وقد لجأ في إثبات ذلك إلى فرض الرجل المعلق في الهواء، وملخصه: أننا لو فرضنا رجلاً خلق من أول أمره صحيح العقل سليم البنية معلقاً في هواء طلق - أي لا حر فيه ولا برد -، وهو مع ذلك لا يستطيع أن يرى جملة من أعضائه، وتكون أعضاؤه غير متلامسة، بل منفرجة، فماذا يدرك الإنسان في هذه الحالة المذكورة؟، لا يصح أن يكون المدرك في هذه الحالة شيئاً من ظواهر البدن لأن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس - والمفروض خلاف ذلك - ولا يصح أن يكون شيئاً من أعضائه الباطنية لأن هذا الإدراك إنما يتوقف على التشريح وهو فيما فرض كان غافلاً عن التشريح وعما يوجبه، ولا يصح أن يكون للبدن، لأن إدراك البدن يستلزم إدراك تفاصيل الأعضاء، وهو لم يدركها، ولا يصح أن يكون غير مدرك لشيء لأنه في هذه الحالة يكون مدركاً لذاته، وشاعراً بوجوده، وتكون ذاته المدركة في ذلك الوقت غير أجزاء البدن ظاهره وباطنه، وهي النفس المغايرة للبدن[2].

ويفهم من هذا البرهان الأخير أن ابن سينا كان يمتاز بالخيال الواسع والأسلوب الأخاذ وهذا البرهان أيضاً يعتبر من ابتكار ابن سينا[3]، وهو يشبه

= النفس ص 183، 184. وقارن ذلك بنشرة د. محمد ثابت الفندي، مطبعة الاعتماد القاهرة بدون تاريخ ص 9.

(1) انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها نشر د. أحمد الأهواني ص 184.

(2) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات تحقيق د. سليمان دنيا - النمط الثالث ص 305 وما بعدها وانظر: كذلك ابن سينا، الشفاء جـ 1 282.

(3) انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية جـ 1 ص 145، 146.

برهان ديكارت الذي أثبت به وجود النفس والذي يدعي فيه أنه من ابتكاره.

وهكذا فإن ابن سينا لم يدخر وسعاً في إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز ألا وهي النفس.

أما فيما يتعلق بخلود النفس فإن ابن سينا يرى أن النفس لا تموت بموت الجسم، لأن كل شيء بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الإنفصال، لأنها جوهر قائم بذاته، فليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلوله بعلة ذاتية[1].

ثم إن النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تنعدم متى وجدت، وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط، وأنها حياة بفطرتها، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا أن تقبل الفساد بحال[2].

بهذا التقديم الموجز عند ابن سينا أصل بذلك إلى الحديث عن المعاد عنده وأول شيء يعمد إليه ابن سينا هو تحديد المعاد ما هو؟ فيرجعه إلى المعنى الإشتقاقي لكلمة معاد، وهو يرى أن المعاد مشتق في لغة العرب من العود وأنه في حقيقته اسم مكان العود، أو الحالة التي يكون عليها الشيء في هذا المكان بعد أن يكون قد باينه مدة، ثم رجع إليها بعدها، ثم استعمل فيما بعد بمعنى الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت[3].

والمعاد مصدر ميمي مأخوذ من العود، وأصله مِعْوَدْ نقلت حركة الواو إلى الساكن الصحيح قبلها، ثم قلبت الواو ألفاً لتحركها بحسب الأصل، وانفتاح ما قبلها بحسب الآن فصار معاد.

---

(1) انظر: ابن سينا، النجاة ـ القسم الثالث ص 185، وكذلك رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق الأهواني ص 186.

(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر ص 187 وانظر: د. ألبير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن الكتاب التذكاري لابن سينا ص 243.

(3) انظر: ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، نشر سليمان دنيا ـ ط القاهرة 1949 ص 36، 37.

ويقال له أيضاً البعث، والنشر، والميعاد.

ومن هنا فإن حقيقة المعاد عند ابن سينا هو عودة الأرواح إلى عالمها الأول الذي صدرت عنه، وفارقته مدة مصاحبتها البدن[1].

ثم إن ابن سينا نراه في أغلب مؤلفاته يحرص كل الحرص على إثبات القول بالمعاد بغض النظر عن كونه بالروح فقط، أو بها وبالجسم معاً، فإذا ما أثبت القول به على هذا الإطلاق انتقل إلى التفريق بين المعاد، مبيناً في النهاية وجهة نظره، أو على الأقل يفهم القارىء تلك الوجهة التي ارتضاها.

فنراه في رسالة الأضحوية في أمر المعاد يذهب إلى أن رأي الناس في المعاد على طبقتين:

طبقة، وهم الأقلون عدداً، والناقصون، والأضعف بصيرة منكرون له.

وطبقة، هي السواد الأعظم، والأظهرون معرفة وبصيرة مقرون به[2].

وقد فعل مثل ذلك في كتابه: «الشفاء» و«النجاة» فقد أثبت أولاً المعاد، ثم بين أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة[3].

والناظر في فلسفة ابن سينا في مسألة المعاد يرى أن هذا الفيلسوف إنما يقول بالمعاد الروحي فقط، وتتضح هذه الرؤية أكثر عندما ينظر المرء في رسالة ابن سينا في أمر المعاد فقط يجد أن ابن سينا يوجه اعتراضات كثيرة للقائلين بالمعاد للبدن وحده أولاً، ثم للقائلين بالمعاد للبدن والروح معاً ثانياً.

فهو يرى أن الداعي الذي أدى بالبعض إلى جعل المعاد للبدن وحده ما

---

(1) انظر: تيسير شيخ الأرض، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ص 296.

(2) انظر: ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد ـ ص 38.

(3) انظر: ابن سينا، الشفاء جـ2 ص 423 وكذلك: النجاة ـ القسم الثالث ص 291.

ورد في الشرع من بعث الأموات، فهم قد ظنوا أن جوهر الإنسان هو البـدن، حتى أدى بهم ذلك إلى إنكار أن يكـون للنفس أو الروح وجـود مجرد، بحيث أن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيها وليست حياتها ترجع لوجـود النفس في البدن، بل إن الحياة فيها إنما تعد عرضاً من الأعراض يخلق في البدن[1].

ثم يحاول ابن سينا أن يفرق بين الطريق الشرعي، والطريق العقلي في مسألة المعاد وغيرها من المسائل الغيبية فيـرى أن ورود مثل هـذه المسألـة في الشرع والملل جميعاً إنما يراد بها خطاب الجمهور الذي يجب أن يـوجه إليـه ما يتناسب وفهمه لتلك المسائل، وذلك لأن الشرائع ـ في نظر ابن سينا ـ واردة لخطاب الجمهور بمـا يفهمون مقربة ما لا يفهمون بالتشبيه والتمثيل.

أمـا لو نـظرنـا إلى الصـانـع الـواحـد مقـدسـاً عن الكم والكيف والأين والتغير، بحيث يعتقد به على أنه ذات واحدة ليس لها شـريك من النـوع، ولا يمكن أن تكـون خـارجـة عن العـالم ولا داخله فـإن هـذا ممتنـع إلقـاؤه على الجمهور، إذ لو اطلعوا عليه لوقفوا مـوقف العناد ولهـذا فإن ابن سينـا يرى أن التـوحيد ورد تشبيهـاً كله. يقول ابن سينـا: «ثم لم يرد في القـرآن من الإشارة إلى هـذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصـريح مـا يحتاج إليـه من التوحيـد ببيان مفصل، بل أتى بعضـه على سبيل التشبيـه في الظاهـر، وبعضه تنـزيهاً مـطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له[2].

ومن هنا فإن ابن سينا يريد الوصول إلى نفي المعاد الجسمي، مـوضحاً أن الإنسان ليس إنساناً بمادته، بل بصورته الموجودة في مادته، وتكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صـورته في مـادة، فإذا بـطلت صورتـه عن مادتـه، وعادت مادته تراباً أو شيئاً آخر من العناصر فقط بطل ذلك الإنسان بعينه.

---

(1) انظر: ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد ص 44.
(2) ابن سينا، نفس المصدر ص 45.

فإذا خلق في هذه المادة بعينها صورة إنسانية جديدة حدث عنها إنسان آخر لا ذلك الإنسان[1].

أما بالنسبة للقائلين بالمعاد الجسمي والروحي معاً فقط توجه إليهم بالنقد أيضاً، مبيناً أن من جعل الروح باقية، فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب إليها، وهي باقية بعينها، ولا يكون تجدد البدن عليها إلا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم. وبعد أن يعرض ابن سينا وجهة نظر القائلين بالمعاد الجسمي والروحي معاً يبين أن هذا المذهب مخطىء من عدة وجوه:

منها أن المادة الموجودة للكائنات لا تكفي أشخاص الكائنات الماضية إذا بعثت.

ومنها أن السعادة الحقيقية للإنسان لا تتوفر له عند وجود نفسه في بدنه، كما أن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقية النفسية، بحيث إن جعل النفس في البدن يعد عقوبة لها، بالإضافة إلى ذلك فإن الأمور الواردة في الشرائع إذا أخذت على ظاهرها لزمها أمور محالة شنيعة[2].

ويشرح ابن سينا ذلك بما معناه: أننا لو قلنا ـ مثلاً ـ إن النفوس تعود إلى تلك المادة ـ أياً كانت سواء التي فارقتها النفس أو غيرها ـ لأدى ذلك إلى وجوب أن يبعث المجذوم والمقطوع يده في الجهاد في سبيل الله على صورته تلك، وهذا قبيح عندهم[3].

ولعل أقوى اعتراضات ابن سينا على هذا المذهب هو قوله ما معناه: كيف يجوز القول بالبعث الجسمي ومعلوم أن الأبدان بعد موتها تصير تراباً وقد حرث هذا التراب وزرع، وأخرج الأغذية المختلفة التي أكلت منها جثث

---

(1) انظر: ابن سينا، نفس المصدر السابق ـ ص 51، 52. وانظر أيضاً: ـ د. محمد عاطف العراقي، دراسة في مذاهب فلاسفة المشرق ـ ص 235.

(2) انظر: ابن سينا، نفس المصدر السابق ـ ص 52، 53.

(3) انظر: ابن سينا، نفس المصدر السابق ـ ص 55.

أخرى، فاختلطت صورة هذا الإنسان بصورة إنسان آخر، فكيف يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين مختلفين دون أن يكون ذلك البعث بعثاً لهما معاً في وقت واحد وبلا قسمة ـ إن هذا الإعتقاد ـ في نظر ابن سينا ـ لا يختلف عن الإيمان بالتناسخ ولذلك فهو يرفضه[1].

وإذا كان هذا رأي ابن سينا في مسألة المعاد، وهو أنه للروح فقط، فما معنى قوله: «إن المعاد منه ما هو مقبول بالشرع»[2].

يرى ابن سينا أن غاية الشريعة من ذلك هو الجزاء العملي من أفعال الإنسان، كي يفعل كل إنسان الخير مع نفسه ومع شريكه في نوعه وجنسه، وهذا هو المعنى الذي دعا إليه النبي ﷺ حينما قال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[3].

وهذا يعني أن غاية النبي من مسألة أمر المعاد هي دفع الناس إلى فعل الخير وهذا التوجيه أو الدفع إلى فعل الخير لا يمكن إلا إذا شرح لهم النبي ﷺ أن المعاد لا يخص الروح وحدها، بل حتى البدن لماذا؟. لأن الإنسان واقع في خطأ الإعتقاد بأن بدنه هو ذاته على الحقيقة، فلا يستطيع أن يتضور إنيته من دونه[4].

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «إلا أن استيلاء بدنه على نفسه، وتخييل بدنه إليه أنه هويته أنسى الإنسان نفسه، فظن غيره أنه هو، وظن خيراته وشروره أنها خيرات وشرور ذاته، وظن أنه إذا خلا عن تلك الخيرات والشرور فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق، فظن أن لا سعادة له إذا لم يكن

---

(1) ابن سينا، نفس المصدر ص 57، 58.
(2) ابن سينا، الشفاء جـ 2 ص 423 والنجاة ص 291.
(3) وفي رواية أخرى إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق. انظر: يوسف النبهاني، الفتح الكبير ـ دار الكتب العربية الكبرى الحلبي ـ القاهرة 1351 هـ جـ 1 ص 437.
(4) ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد ص 58.

له اللذة الجسمانية ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني»[1].

ومن هنا فإن ابن سينا يذهب إلى أن الشريعة تلجأ دائماً إلى ضرب الأمثلة المحسوسة في مثل هذه المسائل وهي ضرورية للجمهور ولهذا اضطر واضعو الشرائع في الترغيب في الثواب، والترهيب من العقاب إلى القول إن السعادة الأخروية باللذات الحسية والشقاوة الأخروية بالألم الحسي[2].

ويورد ابن سينا كثيراً من الأمثلة الحسية التي وردت في القرآن الكريم سواء منها الواردة في شأن المحسن أو المسيء، فمن أمثلة الأول الحور العين، والفاكهة، والجنات والنعيم، والأرائك الخ.

ومن أمثلة الثاني السعير، والزمهرير، والسلاسل والأغلال والنار... الخ[3].

يتضح لنا مما تقدم أن ابن سينا يقرر أن المعاد للروح دون البدن، وأن هذا الإعتقاد ـ في نظره ـ قائم على البرهان العقلي، وأن الإنسان عندما يتأمل أمر المعاد لا بد له من الإيمان بأنه للنفس دون البدن، على الرغم من أن أوهامه تقصر عن تصور ذلك.

وابن سينا في مسألة المعاد، بل وفي غيرها من المسائل نراه يحرص دائماً على التمييز بين المحسوس والمعقول، وأن الرغبة في إصابة السعادة الروحية أعظم من الرغبة في إصابة السعادة البدنية، وأن السعادة الحقة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة، وتصبح جزءاً من العالم العلوي قد ارتسمت فيها الصور المجردة، والنظام المعقول للكل[4].

ولهذا فإن الحكماء الإلهيين كانت رغبتهم في إصابة تلك السعادة

---

(1) ابن سينا، المصدر المذكور ص 97.
(2) ابن سينا، المصدر المذكور ص 97.
(3) ابن سينا، المصدر المذكور ص 59، 60.
(4) انظر ابن سينا، الشفاء جـ 2 ص 425 وما بعدها.

الـروحية أعـظم وأكمل من رغبتهم في إصـابة السعـادة البدنيـة، بل كـأنهم لا يلتفتـون إلى ذلك وإن منحـوا هذه السعـادة، ولا يستعظمـونها بجنب السعـادة الروحية التي هي مقاربة الحق الأول[1].

فابن سينا يعلي من شأن اللذة العقلية كثيراً، مبيناً أن تلك اللذة العقليـة النفسية إذا كنا لا نحس بها، ولا نشعر بهـا تمامـاً، فسبب ذلك هـو المادة أي بـدن الإنسان، ومـا يتطلبـه من شهوات كثيـرة لا تحصى، بحيث تكون النفس أسيرة البدن، ولكن الإنسان إذا كان كريم النفس غالباً ما يختار الأمور المعنوية المتصلة بالروح المجردة، تاركاً الأشياء المادية الصرفة التي تتصل بالبدن، ولو كانـت هذه الأخيرة أحسن وأكمل لجسمه من الأولى.

يقول ابن سينا في هذا المعنى: «وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمـك، وعـرضت عليك شهـوة، وخيرت بين الـظفرين، استخففت بـالشهـوة إن كنت كـريم النفس، والأنفس العاميـة أيضاً فـإنها تتـرك الشهوات المعتـرضـة وتؤثـر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغيير أو سوء قالة.

وهذه كلها أحـوال عقلية تؤثـر هي وأضدادهـا على المؤثرات الـطبيعية، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية.

فيعلم من ذلـك أن الغـايـات العقليـة أكـرم على النفس من محقـرات الأشياء، فكيف في الأمور البهيـة العاليـة؟! إلا أن النفس الخسيسة تحس بمـا يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير»[2].

وإذا تقرر أن النفوس باقية بعد مفارقتها الأبدان فإنها تكـون على طبقات

---

(1) انظر: ابن سينا، رسالة في النفس وبقائها ومعادها ـ تحقيق د. أحمـد الأهواني ضمن كتـاب أحوال النفس ص 127، 128.

(2) ابن سينا، الشفاء جـ 2 ص 427.

ودرجـات متعددة حسب حـالها من السعـادة أو الشقاوة، وقـد أوصل ابن سينـا تلك الطبقات إلى ست:

أولها: طبقة النفوس الكاملة المنزهة، وهي التي تنـال السعادة المـطلقة بعد موتها.

ثانيها: طبقـة النفوس الكـاملة غير المنـزهة، وهي التي ارتكبت الـرذيلة على الرغم من كمالها، فأدى بها ذلك إلى الألم لكنه غير دائم، فتخلص بعـد ذلك إلى السعادة الحقيقية.

ثالثها: طبقة النفوس الناقصة المنـزهة، وهي التي لهـا كمال ولم تـطلبه فكان نقصانها سبباً في ألمها السرمدي.

رابعها: طبقة النفوس الناقصـة المنزهـة، وهي التي لم يقع لهـا كمالاً، وظنتـه غير الكمـال العقلي الذي أتى بـه الرسـل عليهم الصـلاة والسـلام فلم تطلبه، وهذه النفوس تبقى مترددة بين السعادة المطلقة، والشقاء المطلق.

خامسها: طبقـة النفوس النـاقصة المنـزهة، التي لم يقـع لها كمـالاً ولا خطر على بالها أن لها كمالاً، وهي طبقة الصبيان والبلهاء، وهي كسابقتها.

سـادسها: طبقـة النفوس النـاقصة غيـر المنـزهـة، وهي طبقـة النفـوس الشقية، سواء شعرت أن لها كمالاً أم لم تشعر، وهؤلاء يكون ألمهم وشقاؤهم بحسب الهيئات الرديئة التي ورثوها عن عالم الطبيعة[1].

والنفس في كـل هذه الـطبقـات عنـد ابن سينـا لا تفنى ولا تفسـد بعـد موتها، بل هي باقية وذلك لأن جوهرها أقوى من جوهر البدن[2].

ومن يتأمل مذهب الإسكندر الأفروديسي يرى أن الـذي يلزم عن مذهبـه

---

(1) انـظر: ابن سينا، رسـالة أضحويـة في أمـر المعـاد ص 120، 122، الشفـاء جـ 2 ص 428 ومـا بعدها.

(2) انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق الأهواني ص 186.

أن النفوس الناقصة تفسد إطلاقاً بفساد أبدانها، ولكن هذا المذهب ـ كما يقول ابن سينا ـ غير حق إذ أن النفس باقية بعد الموت، وبقاؤها أمر اضطراري لا مناص منه[1].

وقد عقد ابن سينا في إحدى رسائله[2] فصلاً تحدث فيه عن مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد المفارقة عن الأبدان، موضحاً فيه أن السابقين الذين لهم الدرجات القصوى في جنات النعيم هم الكاملون في العلم والعمل.

أما أصحاب اليمين فهم في المرتبة الوسطى، وهم الذين يشاهدون النعيم من الحور العين، وألوان الأطعمة اللذيذة، وألحان الطيور إلى غير ذلك مما يقصر الوصف عن ذكرها.

أما أصحاب الشمال فهم النازلون في المرتبة السفلى المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية[3].

وقد أورد ابن سينا بعض الآيات القرآنية للإستدلال بها.

فقد استدل للقسم الأول بقوله تعالى: ﴿والسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾[4].

واستدل للقسم الثاني بقوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ﴾[5].

كما استدل للقسم الثالث بقوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾[6].

---

(1) انظر: ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد ص 122.
(2) وهي رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها. تحقيق د. الأهواني.
(3) انظر: ابن سينا المصدر السابق ص 187.
(4) سورة الواقعة، الآيات: 12، 14.
(5) سورة الواقعة، الآيات: 7، 9.
(6) سورة الواقعة، الآيتان: 10، 11.

كما أورد آية أخـرى في حق القسم الأخير، وهي قـوله تعـالى: ﴿دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُوراً لَّا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً﴾[1].

مبيناً في النهاية أن هذه الأحوال للأرواح البشرية بعد مفارقتها للأجسـام والمهـاجـرة إلى دار القـرار ممـا اتفق على صحتهـا الـوحي الإلهي، والآراء الحكيمة[2].

يتضح مما تقدم أن ابن سينا يرى أن الوسيلة الأولى لإدراك السعـادة هي الدراسة والبحث والنظر والتأمل.

أمـا الناحيـة العملية فـلا يمكن عنده أن تحـل محل التهـذيب الفكـري والرقي العقلي بأي حال من الأحوال.

ولهذا فإن دراساته في التصوف والإشراق، والتي خصص لها جانباً كبيراً من فلسفتـه: وبخاصـة في القسم الأخير من كتـابه: «الإشـارات والتنبيهـات» أقول إن هذه الدراسات كلها تعتبر تصوفاً عقلياً نظريـاً، لا عملياً كمـا هو عنـد متصوفة الإسلام.

فكل حديث ابن سينا ـ كما هو واضح من خلال نصوصـه ـ منصب على العقل ويخاطب به العقل، فـالعارف عنـده رجل فيلسـوف يعمل عقله في كـل ناحية من النواحي التي يطرقها: فهو زاهـد بعقله، مريـد بعقله وعارف بعقله، وبالتالي فهو لم يسلك طريق الصوفية العملي، بـل وقف على بابهم فحسب، ونظر إليهم، وأعجب بهم، وعبر عن إعجابه، بخـلاف العارف الصـوفي فإنـه يعتمد في وصوله إلى الملأ الأعلى على القلب وحده ولا أهمية عنده للعقل.

إذن فـالـوسيلة للوصـول إلى ذلـك مختلفـة عنـد كـل من العـارف عنـد

---

(1) سورة الفرقان، جزء من آية 13، وآية 14.

(2) انظر: ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ـ ضمن كتاب أحوال النفس ـ تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ـ دار إحياء الكتب العربية القاهرة 1952، ص 188

الفلاسفة، والعارف عند الصوفية، الأول يصل عن طريق العقل، والثاني وصوله يتم عن طريق القلب.

وأما الغاية عند كل منهما فهي واحدة وهي الوصول إلى السعادة العليا، والإلتحاق بالملأ الأعلى.

ومن هنا فإن الإنصراف بالفكر تأمل ونظر، والإنصراف بالقلب شهود وحضور[1].

وهكذا فإن ابن سينا بحث موضوع المعرفة الذوقية، أو التصوف كدراسة متصلة مع مذهبه الفلسفي العام، على اعتبار أن الشيخ الرئيس ترقى عقله ابتداء من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي إلى المعرفة الذوقية والإشراقية.

ولا شك أن ابن سينا كان فيلسوفاً عقلياً، إلا أنه يظهر أن قلبه مال إلى التصوف وأصحابه، وأعجب بطرقهم الموصلة إلى الشهود والحضور والسعادة الروحية.

إلا أن ابن سينا ـ من وجهة نظري ـ لم يطبق وسيلة المتصوفة كتطبيقهم لها من حيث الزهد في الدنيا، والبعد عن الملذات ومحاسبة النفس بالمعنى الذي يفهمه متصوفة الإسلام، وهذا راجع إلى أن حياة الشيخ الرئيس في جميع مراحلها لم تسمح له باتباع تلك الطريقة، والسير على منوالها، ويشهد على ذلك ما روي عن سيرة ابن سينا وما مرت به من ظروف وأحداث.

ومما ينبغي الإشارة إليه هنا أن ابن سينا لم تعجبه من بعض المتصرفة القول بالحلول أو بالإتحاد، لأن ذلك مخالفاً للعقل والنقل، وقد رد عليهم وأبطل آراءهم في تلك الأقاويل[2].

---

(1) انظر: د. فيصل بدير عون، نظرية المعرفة عند ابن سينا ـ مطبعة سعيد رأفت ـ القاهرة 1977 ـ ص 285 وما بعدها.

(2) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث، ص 199.

نخلص مما تقدم في موضوع النفس عند ابن سينا أن هذا الموضوع قد أعطاه عناية كبرى، وعالجه من جميع جوانبه في وضوح وإسهاب، وكان أثره واضحاً فيمن جاء بعده من جميع الباحثين والعلماء ـ إن في الشرق أو في الغرب ـ، وكان له فضل كبير في استدلاله على بقاء النفس وخلودها، وبخاصة أمام اولئك الماديين الذين أنكروا النفس أصلاً أو الذين اعتبروها جسماً، فقد أقفل الباب أمامهم، وقدم لهم أدلة عقلية متميزة واضحة لم يستطيعوا هدمها.

أما تأثر ابن سينا بمن جاء قبله من المفكرين في موضوع النفس فيمكن الإشارة إلى أن الشيخ الرئيس لم يأخذ بالفكر الأرسطي في هذه المسألة، وذلك لأن أرسطو لا يقول بأن النفس مجردة عن البدن، بل هي عنده صورة له، حيث أن أرسطو يرى أن أي جسم طبيعي مركب من مادة وصورة لا انفكاك بينهما.

وبذلك فإن نظرية النفس عند أرسطو متسقة مع نفسها، موافقة للعلم الطبيعي عنده، فالنفس ليست منفصلة عن الجسم، وهي لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن[1]، وزعم أن النفس تفنى بفناء الجسم لأنها متصلة به ولا تنفصل عنه.

فأرسطو فيلسوف واقعي يتطلع إلى الأرض، وليس إلى عالم الروحانيات.

وعلى هذا فإن ابن سينا لم يكن مقلداً، بل ولا متأثراً بأرسطو في هذه المسألة.

أما من حيث تأثره بأفلاطون أو بأفلوطين من عدمه، فلقد حاول كثير من الذين يعملون وبأية وسيلة كانت إيجاد مصدر قديم: يوناني أو فارسي أو

---

(1) انظر: أرسطو، كتاب النفس ـ ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة 1962 ـ ص 6 وما بعدها.

هندي لكل ما هو عربي إسلامي، والذين شككوا في أصالة تفكير ابن سينا، فلقد حاول هؤلاء وأولئك أن يثبتوا أن الشيخ الرئيس قد تأثر في موضوع النفس ووجودها قبل البدن بأفلاطون واستدلوا على ذلك من خلال قصيدته العينية التي يقول في مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

فأشاروا إلى أن ابن سينا يعني بذلك أن النفس أقدم من البدن، وقد أنزلت فيه من عالم «المثل» مقرها السابق الدائم، وقد غادرته على كره منها، لأنها لا تحب فراقه.

والصواب ـ من وجهة نظري ـ أن ابن سينا لم يكن متأثراً بأفلاطون في مسألة النفس وأنها كانت في عالم المثل قبل وجود البدن، ولا يفهم من معنى هبوط النفس من المحل الأرفع أنها كانت موجودة في عالم المثل ـ كما يقرر أفلاطون ـ.

والأقرب إلى الفهم أن المحل الأرفع عند ابن سينا هو العقل الفعال الذي يقول به ـ كما سبق في نظرية الفيض عنده ـ، وهو ما يتمشى مع مذهبه الفلسفي العام في نظرية النفس الذي أوضحه مرات كثيرة ومتعددة في أغلب كتبه كالشفاء، والنجاة والإشارات والتنبيهات.

وعلى ذلك فالنفس عند ابن سينا أنزلت من المبدأ المفارق السامي وهو العقل الفعال. وفي الإمكان شرح القصيدة العينية بما لا يخرج عن هذا المضمون[1].

نعم إن أفلاطون اعتنى بمسألة خلود النفس، وأوقف عليها محاورة مستقلة مشهورة هي: «الفيدون» ولكنه قال بوجودها قبل البدن أي أنها قديمة،

---

(1) انظر: المناوي، شرح القصيدة العينية لابن سينا ـ مطبعة الموسوعات ـ القاهرة 1900 ـ ص 28 وما بعدها.

وهذا لم يقل به ابن سينا ـ حسب ما فهمته من مؤلفاته التي اطلعت عليها.

وأما المعلم الثاني ـ الفارابي ـ فإن آراءه في مسألة خلود النفس فإنها كانت مضطربة وغامضة، وغير واضحة المعالم فقد ترد بين القول بخلود الروح، وبين القول بفنائها[1].

بناء على ما تقدم فإن الشيخ الرئيس حاول محاولة جادة أن يأتي بأفكار في موضوع علم النفس تتناسب مع الظروف التي حوله، وذلك لأن بعض الماديين من معاصري ابن سينا قد غالوا في إنكار روحانية النفس، فوحدوا بين النفس والجسم، وأنكروا وجودها رأساً، واعتبروا الجسم هو مبعث الظواهر العقلية المختلفة.

لهذا كرس جهده للرد عليهم وبين خطأهم، وحاول بشتى السبل أن يثبت وجود النفس مستقلة عن الجسم، وأن يشرح وظائفها وما يتعلق بها بكل تفصيل[2].

وبهذا فإن ابن سينا فيما يختص بوجود النفس، ومحاولة البرهنة عليها له موقف متفرد استقل به عن غيره.

كما أنه عالج موضوع بقاء النفس بعد مفارقته للبدن «وهو ما ركزت عليه في هذا الموضوع».

فلقد تعرض لهذه المسألة في كثير من مؤلفاته، وألف عدة رسائل فيما يختص بالنفس ومعادها.

وفي قصة حي بن يقظان الرمزية يبين ابن سينا عروج النفس من عالم العناصر مجتازة عالم الطبيعة والنفوس والعقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم فيظهر لها «حي» وهو العقل الفعال يقودها إلى مختلف الطرق، صاعداً معها

(1) انظر: د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة ـ دار المعارف القاهرة 1968 ـ ص 80 ط 81.
(2) انظر: د. محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان ـ دار المعارف الظاهرة 1971 ـ ص 200.

من واحد إلى آخر، وكلها ترمز إلى صدور العقول بعضها من بعض حتى يأتي أمام عرش الأول القديم حيث السر الأزلي، وهناك تبلغ النفس الإنسانية سعادتها وكمالها[1].

هذا هو رأي ابن سينا في مسألة المعاد، وكيف أنه سيكون للروح فقط.

والآن ما هو موقف علماء الكلام الذين يمثلون وجهة النظر الدينية في مسألة المعاد؟.

(ب) موقف علماء الكلام من مسألة المعاد.

أشير أولاً في هذه النقطة بأن الإسلام قد قام أساساً على مرتكزين مهمين وهما الإيمان بالله ورسله، والإيمان باليوم الآخر، وتكاد دعوة الشريعة الإسلامية تدور حول هذين الأمرين، وأما ما عداهما فتبع لهما.

لذلك نجد القرآن الكريم في أكثر من موضوع يجمع بين الدعوة إلى الإيمان بالله واليوم الآخر:

فيقول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[2].

ويقول تعالى أيضاً: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[3].

إلى غير ذلك من الآيات الكثير التي تقرن الإيمان بالله الإيمان باليوم الآخر. فالإيمان بالله تعالى عقيدة ثمرتها العمل بأوامر الله واجتناب نواهيه وابتغاء رضوان الله في الدار الآخرة.

---

(1) انظر: ابن سينا، قصة حي بن يقظان تحقيق أحمد أمين ضمن كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ـ دار المعارف القاهرة 1966 ص 40 وما بعدها.
(2) سورة البقرة، الآية 8.
(3) سورة التوبة، الآية: 18.

وقد تناول القرآن الكريم قضية البعث تناولاً شاملاً كاملاً، وقد خاطب الناس جميعاً ـ علماء وفلاسفة وعامة ـ وقدم لهم جميعاً الحجة الدامغة والدليل تلو الدليل على إمكان البعث وعلى وقوعه لا محالة.

وعلى هذا فلا يعد من المسلمين من أنكر البعث أو شك فيه، ثم مات على هذا الإنكار أو الشك، وذلك لأنه أنكر أمراً معلوماً من الدين بالضرورة.

وعلى هذا الأساس سار علماء المسلمين عند تعرضهم لقضية المعاد والرد على من أنكره.

إذن فمسألة المعاد الأخروي تعتبر من المسائل المهمة والخطيرة في نفس الوقت. وقد تصدى علماء الكلام للرد على فلاسفة الإسلام الذين يقولون إن المعاد للروح فقط. ومن الجدير بالذكر فإن علماء الكلام وقع بينهم خلاف في مسألة المعاد هل هو بالجسد أم بالجسد وبالروح معاً.

فالمتكلمون الذين ينفون النفس الناطقة المجردة يقولون إن المعاد جسمي فقط.

والمتكلمون الذين يثبتون الروح وأنها منفصلة عن الجسم مجردة يقولون إن المعاد جسمي وروحي معاً ومن هؤلاء الغزالي، والحليمي من الأشاعرة، ومعمر من المعتزلة، وبعض الصوفية والإمامية[1].

أما أبو الحسن الأشعري فإنه لم يعط مسألة المعاد كبير عنايته، وذلك لأنها لم تتخذ هذه الصبغة من الأهمية والخطورة إلا بعد أن ظهر الفلاسفة الإسلاميون فيما بعد، ونشطت الحركة العلمية والثقافية.

---

(1) انظر: الإيجي، المواقف جـ ٢ ص 443. وانظر أيضاً: فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ط الحسينية القاهرة 1323 هـ ص 163. وكذلك: معالم أصول الدين بالهامش لنفس المؤلف ص 122 وما بعدها، وانظر كذلك: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعارف القاهرة 1975 جـ 1 ص 512، 513.

وعلى ذلـك فإن الإمـام الأشعري يقـرر كما يقـرر الإسـلام بـأن العـالم سيفنى وسيعـاد وهذا غيـر مستحيـل لأن الله قـد خلق العـالم إبتـداء فليس من المستحيل أن يخلقه من جديد، والأجسام كذلك ستعاد بعد فنائهـا، لأن الذي أنشـأها أولاً يستـطيع بعثهـا ثانيـاً، مستدلاً بقـوله تعـالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾[1].

وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَـالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُو بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[2].

فهذه الآيات الكـريمة وأمثـالها تـدل على إمكان البعث، وذلـك لأن الله تعالى جعل النشأة الأولى دليلاً على جواز النشأة الآخرة لأنها في معناها[3].

وعلى هذا النهج سار إمام الحرمين «الجويني» في كتابه «الإرشاد»[4].

والذي تصدى للرد على الفلاسفة الإسلاميين ونقض أفكارهم في مسألة المعاد هو الإمام الغزالي، وهذه المسألة تعتبر إحدى المسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة بسببها.

فمسألة البعث أو المعاد بالجسم والروح معاً تعتبر مسألة حيويـة في نظر الغزالي يخرج من ينكرها عن الإسـلام، وقد تعـرض الغزالي ـ قبـل المناقشـة مسـألة المعـاد ـ إلى مسائـل تتعلق بالنفس منهـا: تعجيز الفـلاسفة عن إقـامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحـاني قائم بنفسـه لا يتحيز، وليس بجسم ولا منطبع في جسم، ولا متصل بالبدن ولا منفصل عنه[5]، وبعد

---

(1) سورة يسٓ، الآية: 80.

(2) سورة يسٓ، الآيتان: 77، 78.

(3) انظر: أبو الحسن الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق. د. حمودة غـرابة ـ مطبعة مصر القاهرة 1955 ص 21، 22.

(4) انظر: الجويني، كتـاب الإرشاد تحقيق د. محمـد يوسف مـوسى وزميله ـ مطبعـة السعادة القـاهرة 1950 ص 371 وما بعدها.

(5) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ص 252.

أن يشرح مذهبهم بالتفصيل يؤكد أن ما ذكره فلاسفة الإسلام لا يجب إنكاره في الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله العادة بها، فالغرض إذن هو الإعتراض على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل مع الإستغناء عن الشرع[1].

ومنها إبطال الغزالي لرأي الفلاسفة في أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها[2].

ويقرر الغزالي في هذه النقطة بالذات أن النفس عندما تنقطع علاقتها بالبدن تنعدم ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله تعالى على سبيل البعث والنشور، كما ورد به الشرع في المعاد[3].

والغزالي في هذه المسألة ادعى دعوة من غير دليل شرعي واضح، وذلك لأن هناك نصوصاً كثيرة من الشرع تثبت الحياة البرزخية بمعنى أن هناك حياة بين الموت في الدنيا وبين البعث والنشور كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[4].

وكقوله ﷺ: «ما أنتم بأسمع منهم، جواباً لأصحابه وقد سألوه حين ألقى السلام على الموتى، أو يسمعون؟ إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي تثبت أن هناك حياة برزخية قبل البعث والمعاد[5].

فالغزالي في مسألة بقاء النفس يصرح بأن النفس لا تفنى على اعتبار أنها جوهر ليس في محل، ولأنها بسيطة، والبسائط لا تنعدم، وهو ما يقول به فلاسفة الإسلام ـ كما سبقت الإشارة ـ ثم يقرر مرة أخرى بأن الروح تنعدم

---

(1) انظر: الغزالي نفس المصدر ص 256.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة ـ المسألة التاسعة عشر ص 274.

(3) الغزالي، نفس المصدر، المسألة التاسعة عشر ص 276.

(4) سورة آل عمران، الآية: 169.

(5) انظر: د. سليمان دنيا، هامش التهافت للغزالي ص 276، 278.

بعد انقطاعها عن البدن وهذا التناقض من الغزالي لا يرتفع من وجهة نظري إلا إذا أخذ بظاهر الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1].

بما في ذلك النفس وغيرها.

ومنها إبطال الغزالي قول الفلاسفة بأن الحشر للأرواح وليس للأجساد، وهي المسألة المهمة لأنها فيصل التفرقة بين المتكلمين المسلمين وبين فلاسفة الإسلام.

فقد بين في هذه المسألة آراء الفلاسفة بالتفصيل، ثم رد عليهم وأبطل آراءهم، ويرى الغزالي أن قول الفلاسفة هذا كله مخالف لاعتقاد المسلمين كافة، وهو الذي ترتب عليه كفرهم عنده بخلاف ما يتعلق بالنفس من حيث الفناء أو من حيث أنها جوهر روحاني أو غيره فإن ذلك لا يتعلق به كفر أو إيمان وإنما المقصود هو التعجيز فقط[2].

وباختصار فإن الغزالي لا ينكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ولكنه ينكر على الفلاسفة قولهم إن المعاد إنما هو للنفوس فقط وقولهم إنه ليس هناك لذات جسمانية في الجنة، وآلام جسمانية في النار وإنما كل ذلك عن طريق التمثيل والتشبيه، وهو ما يعد مخالفة لما ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة.

فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3].

وكقوله عليه الصلاة والسلام: «أعددت لعبادي ما لا عين رأت، ولا أذن

---

(1) سورة القصص، الآية: 88.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة ـ المسألة العشرون ـ ص 282 وما بعدها.

(3) سورة السجدة، الآية: 17.

سمعت ولا خطر على قلب بشر بله ما أطلعكم الله عليه، ثم قرأ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث إلى تثبت أن هناك نعيماً وعذاباً وجنة وناراً، وهي أشياء حقيقية ثابتة، وليس عن طريق التمثيل والتخييل.

ولا يوجد أي مانع في نظر الغزالي من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحية والجسمية، كما يرى أن اللذات المحسوسة والموجودة في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لأنها ممكنة وليست ممتنعة[2].

أما ما يقول به الفلاسفة من أن الجنة والنار والحور العين وغير ذلك من الأمور الأخروية إنما هي أمثال ضربت لتقريب الفكرة إلى الناس، فإن الغزالي يرد عليهم بأن ما ورد في وصف الجنة والنار وغيرهما قد بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل، وأن ما وعد الله به من أمور الآخرة، فليس محالاً في قدرة الله تعالى لأنه ممكن، وقد أخبر به الشارع الحكيم[3].

وهذا الرد من الغزالي يعتبر ذو قيمة كبيرة وذلك لأن التأويل لا يلجأ إليه دائماً وفي كل الأحوال.

وذلك لأن الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية إنما يجب تأويلها عند تعذر الظاهر بحيث يخالف النص أو العقل.

وفيما يخص الآيات الكريمة المتعلقة بحشر الأجساد لم يتعذر فيها الظاهر، بل العقل يقرر ذلك ولا يحيله.

ولو فتح باب التأويل على مصراعيه بدون داع لروج الباطل، وخفيت

---

(1) ر ـحى: «بله ما أطلعكم الله عليه» أي اترك ما رأيته في الدنيا فليس بشيء بالنسبة لما في الجنة ـ وهذا الحديث رواه الشيخان والترمذي: انظر: منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول ـ إحياء التراث العربي بيروت 1962 جـ 5 ص 402.

(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة المسألة العشرون ص 290.

(3) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة المسألة العشرون ص 292، 293.

الحقائق، ونسبت الأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ.

لذلك كله وضع للتأويل حد يقف عنده، وهو مخالفة النص للعقل.

ثم يأخذ الغزالي في مناقشة الفلاسفة في مسألة استحالة بعث الأجسام، وكيف أن هذه الأجسام تبعث بعد أن تحللت وأصبحت تراباً[1].

وهنا يقرر الغزالي أن المعاد ثابت للأجسام سواء برد الأرواح إلى نفس البدن الأول أو غيره، وما ورد به الشرع يجب تصديقه، سواء سمي تناسخاً أم غير ذلك ولا مشاحة في الأسماء[2].

ويفهم من هذا أن الغزالي يحرص دائماً على الأخذ بما ورد في الشريعة بالنسبة لكل أمر لا يستطيع العقل فيه الجزم بحكم معين، على معنى أنه يفرق بين العقل «أي الفهم المعرفي» وبين الإيمان.

لذلك فهو يرى أن البعث وارد في الشرع ويجب التسليم به على أية صفة كان، ولا نبحث عن تلك الكيفية لأنها أمور لا دخل للعقل البشري فيها.

وعلى هذا فإن المراد بالمعاد هو الحشر الجسمي لا الروحي فقط، وذلك لأن المعاد إذا أطلق ينصرف إلى المعاد الجسمي، وهو ما يجب الاعتقاد به. وهذا النهج ـ كما أشرت سابقاً ـ هو ما سار عليه كل علماء الكلام، وقد استدلوا عليه بأدلة نقلية وعقلية كثيرة.

فمن الأدلة النقلية: قوله تعالى: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَاماً وَرُفَاتاً إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً أَوْ خَلْقاً مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيباً﴾[3].

---

(1) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة المسألة العشرون ص 295.
(2) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة المسألة العشرون ص 300.
(3) سورة الإسراء، الآيات: 49، 51.

وقد ذكر المفسرون أن بعض العرب أقروا بابتداء الخلق وأنكروا البعث والإعادة، ومن هؤلاء: أُبَيْ بن خلف، وعدي بن أبي ربيعة.

كان أبي بن خلف يأتي النبي ﷺ بعظم حائل قد رُمَّ وبلي ويقول: يا محمد ترى أن الله يحي هذا بعد ما قد رمّ، فقال له النبي ﷺ نعم ويبعثك ويدخلك النار.

وقد قرر الإمام الرازي في تفسيره الكبير شبهة من ينكر إعادة الأجسام، ثم أجاب عنها وهي أن الإنسان إذا مات جفت أعضاؤه وتنثرت وتفرقت هنا وهناك، فتختلط أجزاء هذا الإنسان بأجزاء غيره من إنسان آخر.

وإذا صار الأمر كذلك فكيف يعقل اجتماعها بأعيانها مرة أخرى، وكيف يعقل عود الحياة إليها بأعيانها مرة أخرى؟.

والجواب على ذلك أن هذا الإشكال لا يتم إلا بالقدح في كمال الله وقدرته، أما إذا سلمنا بأن الله عالم بجميع الجزئيات ـ وهو ما يجب الإيمان به ـ فإنه وإن اختلطت الأجزاء بعضها ببعض إلا أنها متمايزة في علم الله تعالى، وعلى ذلك فلا تشبه عليه ـ تبارك وتعالى ـ أجزاء بدن زيد المطيع بأجزاء بدن عمرو العاصي بالإضافة إلى ذلك فإن الله قادر وبهذه الصفة فإنه يكون قادراً على إعادة التأليف والتركيب والحياة إلى تلك الأجزاء بأعيانها، وبذلك تزال هذه الشبهة بالكلية.

وإذا ثبت أنّ عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكن في نفسه، وثبت أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات كان عود الحياة إلى تلك الأجزاء ممكناً قطعاً سواء صارت عظاماً أو رفاتاً[1]، أو صارت شيئاً أبعد من العظم في قبول الحياة، وهي أن تصير حجارة أو حديداً، وذلك لأن

(1) رَفَتَهُ يَرْفُتُه ويَرْفِتُه كسره ودقّه، الرفت كسر الشيء باليد كما يرفت المدر والعظم البالي، والرفات الأجزاء المتفتتة من كل شيء يكسر. انظر: الفيروز آبادي: القاموس المحيط جـ 1 ـ ص 153، 154.

المنافاة بين الحجرية والحديدية، وبين قبول الحياة أشد من المنافاة بين العظمية وبين قبول الحياة وذلك لأن العظم قد كان جزءاً من بدن الحي، أما الحجارة والحديد فما كانا مطلقاً موصوفين[1].

وقد تمسك علماء الكلام بظاهر النصوص القرآنية التي وردت في المعاد واليوم الآخر بصورة عامة، فهي نصوص لا تحتمل التأويل المجازي، فليس ما ورد فيها من قبيل آيات التشبيه التي أجاز العلماء تأويلها، وذلك لأن هناك فروقاً بين الأمرين منها: أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الإستعارة، أما ما ورد بخصوص وصف الجنة والنار والحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه وغير ذلك من الأمور السمعية فإنها قد بلغت مبلغاً لا يحتمل التأويل لأنها أمور ممكنة أخبر بها الشارع الحكيم.

ومنها أن العقل حكم باستحالة المكان والجهة والصورة والانتقال والاستقرار والعين الجارحة واليد الجارحة وغيرها على الله سبحانه وتعالى، وما دام الأمر كذلك فيجب التأويل في هذه الأمور.

أما ما يتعلق بأمور الآخرة فليس محالاً في قدرة الله تعالى فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام.

وقد أيد المتكلمون آراءهم كذلك بأدلة عقلية كثيرة منها: دليل المساواة ومعناه إمكان وجود المساوي على وجود مساويه، وقياس الإعادة على الخلق ابتداء.

فالله تعالى باعتباره قادراً على الخلق ابتداء، وفاطر الخلق أول مرة، فهو قادر على الإعادة قطعاً.

فالقادر على الإبتداء يجب أن يبقى قادراً على الإعادة[2].

---

(1) انظر: الإمام الرازي، التفسير الكبير ـ المطبعة العامرة ـ القاهرة 1324 هـ جـ 5 ـ ص 407، 408.

(2) انظر: الإمام الرازي، نفس المصدر جـ 5 ص 408. وانظر كذلك: عبد القادر الكردستاني، =

ومنها أيضاً: دليل قياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[1].

وأخيراً فإن الذي يجب التسليم به، والإذعان له هو أن إعادة الأجسام أمر ممكن وواقع لا محالة، وأن كل ما ورد في الوحي الإلهي من السمعيات يجب الإيمان به.

أما فيما يتعلق بتفصيل ذلك، وهل الإعادة لأجزاء البدن كلها، أم للأجزاء الأصلية فقط فهذا لم يكلفنا الشرع الحكيم بمعرفته والإطلاع عليه، ولأنه موضوع يفوق قدرة العقل البشري على الخوض فيه.

فإذن يجب الإيمان بالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونصب الصراط والميزان وخلق النيران والجنان والحوض والشفاعة للمؤمن العاصي والثواب والعقاب فكل ذلك ممكن في نفسه، وقد وردت به القواطع السمعية والأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع[2].

أما ما يقوله فلاسفة الإسلام من أن المعاد هو للروح فقط وأن ما ورد في أخبار الجنة والنار والثواب والعقاب إنما هو تمثيل للعامة من الناس في الترغيب والترهيب، فهذا كله يعتبر مخالفاً لمبادىء الإسلام ولنصوصه الظاهرة في هذا الموضوع.

* * *

= تقريب ألمرام في شرح تهذيب الكلام، المطبعة الأميرية القاهرة ـ 1319 هـ جـ 2 ص 241، 242.

(1) سورة يس، الآية: 80.

(2) انظر: الآمدي، غاية المرام في علم الكلام ـ تحقيق: حسن عبد اللطيف ص 301.

الخاتمة

والآن ـ وبتوفيق من العلي القدير ـ قد انتهى بي المطاف عبر هذه الرحلة الطويلة مع هذا الموضوع القيم والدقيق في نفس الوقت: «الجانب الإلهي في تفكير ابن سينا بين الأصالة والتقليد».

وقد حاولت بقدر المستطاع في هذا البحث المتواضع عرض آراء ابن سينا في أهم جانب من جوانب تفكيره وهو الجانب الإلهي كما قرره هو في مؤلفاته المتعددة، وكما يمكن أن يستنتجه من بين سطور هذه المؤلفات إنسان مثلي لا يرقى بأي حال إلى مستوى تفكيره.

ولقد سرت على المنهج الذي رسمته لنفسي في مقدمة هذا البحث، وهو محاولة تحري الدقة العلمية في عرض الآراء، والرجوع إلى المصادر والمراجع الأصلية حسب الإمكان، والتزام الموضوعية في كافة المسائل التي تناولها البحث، وذلك وفق متطلبات البحث والدراسة العلمية.

كما أني حرصت شديد الحرص على بيان آراء ابن سينا بوضوح ودقة المتيسرتين لي على ضوء الآراء السابقة عليه واللاحقة له، حتى يستطيع المرء أن يتبين بوضوح إلى أي حد استفاد ابن سينا من أفكار من سبقه، وأفاد أولئك الذين أتوا من بعده، وقارنت حسب الإمكان بين آرائه وآرائهم حتى يتم كشف

ما بينهما من شبه أو علاقة، وذلك لأن المقارنة والموازنة في العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة في العلوم الطبيعية.

ومن هذا المنطلق عملت على بيان أغلب مسائل هذا البحث عند السابقين على ابن سينا وبخاصة عند مفكري اليونان المتأخرين كأفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وكذلك عند المعلم الثاني «الفارابي» وعلماء الكلام الإسلاميين، مبيناً مدى أثر هؤلاء وأولئك في تفكير ابن سينا.

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الدراسة كغيرها من الدراسات السابقة قد فتحت الطريق أمام إمكانية مقارنة بعض الآراء عند مفكري العصور الحديثة بما هو عند ابن سينا وهو ميدان واسع لكل من يريد الوصول إلى أصالة الفكر العربي الإسلامي، بحيث يمكن القول في هذه المسألة بالذات أن كثيراً من المفكرين الغربيين قد نسبوا إلى أنفسهم أو نسب إليهم كثيراً من الآراء والأفكار الفلسفية هي في الحقيقة أفكار سينوية أو على الأقل الأسس القائمة عليها هي من ابتكار ابن سينا.

ولما كان الهدف والغاية من هذا البحث هو محاولة إثبات الأصالة والإبتكار في تفكير ابن سينا، على الأقل في بعض المسائل التي تناولها باعتباره ممثلاً للفكر العربي الإسلامي في أعلى صوره، وبالتالي محاولة إثبات أصالة التفكير العربي الإسلامي في كثير من المسائل التي كانت مدار بحث ومناقشة.

أقول لما كان ذلك هو الهدف والغاية كان لا بد لي من وقفة أخيرة أستجمع فيها حصاد هذا الموضوع، مبيناً أهم النتائج التي انتهى إليها هذا البحث وهي قسمان: نتائج تفصيلية، ونتائج عامة، وتتمثل النتائج التفصيلية فيما يلي:

1 ـ لقد تعرض البحث إلى مسألة الوجود عند المفكرين القدامى، ومن بينهم مفكرو الهنود الذين تعددت الآراء عندهم في تفسيرهم للوجود، والسؤال

الذي يتردد بين وقت وآخر هو: هل تأثر المسلمون وبخاصة المتصوفة منهم بتلك الآراء؟.

والجواب على ذلك أن التصوف الإسلامي، وبخاصة في أول نشأته كان نتاجاً مستقلاً عن كل العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية على اعتبار أنه رياضة روحية وبعيد عن متاع الدنيا وزخرفها، والتخلق بالصبر والشكر وغير ذلك من المقامات والأحوال، ولا يمكن ـ من وجهة نظري ـ أن يكون قد تأثر بعوامل أجنبية بعيدة عن الإسلام، وذلك لأنّ القرآن الكريم الذي هو دستور المسلمين يحض على كل شيء يطهر النفس ويعلي من شأنها ويزكيها.

أما من حيث المسائل النظرية كفكر، والبحث في الوجود من حيث هو فمن الجائز أن يكون التفكير العربي الإسلامي قد تأثر ببعض هذه الأفكار أو تلك، وذلك لأن حلقات الفكر متواصلة من أمة إلى أمة، ومن جيل إلى جيل، فعامل التأثير والتأثر إذن من السنن الإجتماعية التي لا بد منها.

ومن بين المفكرين القدامى كذلك: مفكرو الفرس، وهؤلاء قد بنوا تفكيرهم في الغالب على تعدد الآلهة، لذلك فإن ديانة الفرس القديمة لم يكن لها أي أثر إيجابي يذكر فيَ التفكير العقلي الإسلامي، وذلك لاختلاف تلك الديانات الفارسية عن الدين الإسلامي في الجوهر والأساس، فحقيقة الإسلام وأساسه الأول هو وحدة الإله وتفرده بالعبودية، وعدم الشريك له، أما الديانة الفارسية فإنها بخلاف ذلك.

ولكن ربما يكون هذا الأثر سلبياً بمعنى أن تلك الديانات الفارسية القائمة على التعدد جعلت مفكري الإسلام من معتزلة وفلاسفة ينفون صفات المعاني عن الله تعالى خوفاً من تعدد القدماء، أو التكثر في الذات العلية.

2 ـ أما بالنسبة لآراء فلاسفة اليونان المتأخرين في مسألة الوجود فإن أفلاطون يرى أن الوجود الحقيقي إنما هو في عالم «المثل» أو المهايا العقلية، وهي التي يصح وصفها بالأزلية والبقاء والثبات، وبالخيرية والجمال والكمال.

أما العالم المشاهد فهو وجود مقيد ولا يمت إلى الحقيقة الكاملة بأية صلة.

وهذا التفسير للوجود عند أفلاطون يختلف كل الإختلاف عما هو موجود عند تلميذه «أرسطو» الذي أنكر وجود «المثل» واقعاً، فأفلاطون فيلسوف واقعي بالمعنى المعروف لوجود المثل في الواقع، أما أرسطو فهو فيلسوف إسمي على معنى أنه لا ينكر وجود الكليات من حيث هي في الجزئيات، ولكنه لا يعترف بوجودها مستقلة عن الأشياء الجزئية، لذلك يرى أرسطو أنه لا بد لتفسير الوجود من الربط بين مبدأين أساسيين: هما الهيولي والصورة، وينتقل منهما إلى القوة والفعل، وهذا الإنتقال لا يتم إلا بواسطة كائن هو بالفعل، والإنتقال من القوة إلى الفعل يسميه أرسطو حركة وهي المرتكز الرئيسي عنده في إثبات المحرك الأول، إذ يرى أن المحرك الأول باعتباره موجوداً بالفعل لا بالقوة، ولا جرم له، وباعتباره أيضاً لما له من الجمال المطلق والكمال اللامتناهي فإنه يجذب الممكن نحوه فيتحرك الممكن جهته من طبعه وذاته فيوجد بعد أن كان متصوراً فقط، وعليه فإن خروج الممكن من القوة إلى الفعل عبارة عن جذب وانجذاب وشوق واشتياق فقط عنده.

وبما أن هذا التفسير للوجود لا يقره الدين الإسلامي فإن ابن سينا لم يأخذ بالتفسير الأرسطي لوجود الممكن في الخارج، وقرر أن سبب وجود الممكن وقوعه في الخارج هو عملية الخلق والإيجاد من قبل واجب الوجود بذاته.

فعلة الوجود عند الشيخ الرئيس هي الوجوب، والسبب المهيىء له هو الإمكان وهو ضروري لإثبات الوجود.

فالوجوب إذن هو السبب الرئيسي للإخراج من حالة الإمكان إلى حالة الوجود، ولولا هذا لاستمر كل شيء في حالة الإمكان.

ومن هنا فإن فيلسوفنا قد خالف أرسطو في مسألة وجود الممكن في

الخارج، وأرجعه إلى عامل مهم في نظر الدين هو واجب الوجود بذاته، وقد أثبت ذلك عن طريق الأدلة العقلية المتميزة التي تشهد له بالبراعة والأصالة في التفكير.

3 ـ وفيما يتعلق بإثبات واجب الوجود بذاته، فإن ابن سينا اختار طريقاً من طرق إثبات وجود الله تعالى يعتمد كل الإعتماد على التفرقة بين الواجب والممكن وبيان ذلك: أن الشيخ الرئيس وضح مسألة الوجود، وقسمه إلى ممكن وواجب، مبيناً أن واجب الوجود إذا فرض غير موجود عرض منه محال، وأن ممكن الوجود متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال، لأن الممكن هو ما استوى طرفاه الوجود والعدم إذن فواجب الوجود ضروري الوجود، وممكن الوجود لا ضرورة فيه بوجه، أي لا ضرورة في وجوده، ولا في عدمه.

4 ـ ومن هنا فإن الوجود في الممكنات عارض وزائد على ماهياتها، فهي في حاجة إلى من يمنحها الوجود من خارجها: أي في حاجة إلى من يخرجها من القوة إلى الفعل، أو من الإمكان الصرف إلى الوجوب بالغير، وهذا كله بعكس واجب الوجود بذاته، إذ أنه موجود بالفعل دائماً، وذلك لأن وجوده عين ماهيته، وليس في حاجة أبداً إلى من يمنحه الوجوب.

وعليه فإن العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة التوصل إلى إثبات واجب الوجود بذاته من نفس الوجود بقطع النظر عن الواقع والمشاهد من هذا العالم بعكس ما يستدل به المتكلمون الذين يستدلون بحدوث العالم على وجود الله تعالى.

ويرى ابن سينا أن هذا الدليل الوجودي هو أوثق وأشرف وأولى من غيره، لأنه استشهاد بالحق على كل شيء، وليس استشهاداً بكل شيء على الحق تبارك وتعالى.

وهذا الدليل هو أولى البراهين بإعطاء اليقين، لأنه استدلال بالعلة على

المعلول، وليس استدلالاً بالمعلول على العلة.

إن ابن سينا في إثباته لواجب الوجود بذاته حاول اشتقاق وجود الواجب من مفهوم الضرورة المنطقية، وذلك في ضوء مبدأ عدم التناقض، فقد جعل الكامل كمالاً مطلقاً أو العلة الأولى المطلقة هي التي توجد نفسها بنفسها.

وهذه الفكرة ـ أعني فكرة العلة المطلقة التي توجد نفسها بنفسها ـ هي فكرة سينوية طبقها «ديكارت» في فلسفته مع بعض الإختلافات في كيفية التطبيق.

والناظر في هذا الدليل الذي استدل به ابن سينا يجد أنه قد عدل عن دليل أرسطو في إثبات المحرك الأول، وذلك لأن أرسطو استدل على وجود الله تعالى من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة، فالزمان لا بداية عنده.

ولما كان الزمان مقياس الحركة فقد افترض وجود حركة أزلية أبدية وهي دائرية، وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها.

4 ـ بذل ابن سينا مجهوداً كبيراً في سبيل التوفيق بين العقل والدين في مسألة تعدد الصفات، ويتمثل هذا في توفيقه بين وحدانية واجب الوجود بذاته بكل خصائصها في الفكر الفلسفي، وبين وصفه بصفات كثيرة بكل مميزاتها في العقيدة الإسلامية، وقد وضح هذه المسألة توضيحاً كاملاً، مبيناً أن الصفات ليست زائدة على الذات كما قال بذلك الأشاعرة ومن نحا نحوهم، بل هي نفس الذات، وذهب إلى أن كل صفة وردت في الشرع وتجب لله تعالى إنما ترجع إلى العلم والإدراك، على اعتبار أن ذات الله علم محض وعقل محض وإدراك محض.

ومع أن ابن سينا قد سبق في هذه المحاولة ـ وهي محاولة رد الصفات التي وردت على لسان الشرع إلى صفة لا تتنافى مع بساطة واجب الوجود بذاته ـ أقول قد سبقه في هذه المحاولة أرسطو الذي قام برد صفة الحياة إلى العلم، وكذلك المعتزلة فقد ردوا الصفات كلها إلى العلم، وأيضاً الفارابي

فقد حاول أن يحل المسألة برد الصفات الواردة في القرآن الكريم إلى صفات لا تتنافى مع بساطة واجب الوجود، إلا أن الشيخ الرئيس قد فاق الجميع في الوضوح والدقة والتفصيل. ومع هذا المجهود الكبير الذي بذله فيلسوفنا في سبيل التوفيق بين العقل والدين في مسألة تعدد الصفات فإنه لم ينجح في هذه المحاولة - من وجهة نظري -، وذلك لأن رد الصفات إلى صفة العلم والإدراك يكون مقبولاً في بعضها، وغير مقبول في بعضها الاخر.

فمن المقبول مثلاً رد صفتي السمع والبصر إلى إدراك المسموع والمبصر، ومن غير المقبول رد مثل صفتي القدرة والإرادة إلى العلم وذلك لاختلاف وظيفة كل منهما، فوظيفة القدرة - كما نعلم - هي الإيجاد والإعدام، ووظيفة العلم هي الكشف والإيضاح ووظيفة الإرادة تختلف كذلك عن صفة العلم، فالإرادة هي المخصصة للممكن ببعض أحواله الجائزة عليه دون البعض الآخر، وهي المحققة للحرية والإختبار.

فكيف يجوز أن ترد على صفة العلم بفيضان الكائنات عنده.

أما فيما يتعلق بالصفات الأخرى أي غير صفات المعاني كصفات الاسلوب مثلاً، فقد حاول أن يرد تلك الصفات إلى نفس الذات إما عن طريق السلب، وإما عن طريق الإضافة، وإما عن طريق السلب والإضافة معاً.

وهذان الطريقان اللذان لجأ إليهما الشيخ الرئيس وأعني بهما طريق السلب، وطريق الإضافة هما طريقان من طرق التعبير عن كمال واجب الوجود المطلق.

ومع أن نظرية سلب الصفات قد كانت موجودة عند الأفلاطونية المحدثة، وعند الفيلسوف اليهودي «فيلون» قبلها - فإن ابن سينا لم يأخذ هذه النظرية كما هي عندهم وحسب تعليلهم لها، بل إنه علل ذلك بأن الذي دفعه إلى اختيار طريق السلب إنما هو المحافظة على وحدة واجب الوجود، وبساطة

ماهيته، وهذه تعتبر ميزة امتاز بها ابن سينا عمن سبقوه من حيث التعليل والشرح.

5 ـ خالف ابن سينا أرسطو في مسألة صفة العلم الإلهي، ولم يتابعه في القول بأن واجب الوجود لا يعلم إلا ذاته، وذلك لأن هذا يخالف الدين مخالفة صريحة، ومن هنا قرر أن الله يعلم ذاته ويعلم غيره، وعلمه بغيره لا ينافي الخصائص الفلسفية لواجب الوجود بذاته، فالأول وهو الله تعالى عقل يعقل ذاته، ويلزم عن هذا أنه عاقل ومعقول في نفس الوقت، وكونه عقلاً ومعقولاً وعاقلاً لا يتكثر في ذاته ولو بالاعتبار.

6 ـ ويرى ابن سينا ـ حسب ما فهمته من مؤلفاته ـ أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هي كذلك، بل يعلمها عن طريق كلي مقدس عن الزمان.

والذي دفع ابن سينا إلى هذا الرأي الخطير في هذه المسألة الدقيقة على ما أعتقد هو تنزيه الباري عز وجل عن أي تغير في ذاته من قريب أو بعيد.

ومهما كانت التبريرات والدوافع فإن الشيخ لم يوفق في حل هذه المسألة وابتعد بذلك عن مقررات الدين الإسلامي التي تؤكد أن الله عالم بجميع الموجودات والمعدومات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في العلويات والسفليات فهو بكل شيء عليم من الذوات والصفات بعلم قديم.

يقول جل شأنه: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[1].

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 60.

ويصرح الدين الإسلامي في وضوح تام بأن الله يعلم الجزئيات من حيث هي مقترنة بالزمان.

فالقرآن الكريم لا يتحدث عن الجزئيات إلا مقترنة بالزمان سواء ما كان منها في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، فعاد وثمود ومن إليهم قد كانوا ثم هلكوا، والقرآن نفسه يتحدث عن أخبار ستحصل في المستقبل وقد حصل بعضها فعلاً، والأمثلة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾[1].

وقوله تعالى أيضاً: ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾[2].

7 ـ استخدام ابن سينا فكرة الواجب والممكن بمهارة فائقة في مسألة القدم وذلك كما يلي: بما أن واجب الوجود بذاته يستلزم الوحدة والبساطة، وبما أن العالم ليس بواجب بل هو ممكن إذن هو معلول لذلك يلزم لإيجاده علة ترجح أحد طرفيه، وهذه العلة هو الواجب بذاته، والواجب بذاته تام الفاعلية والجود منذ الأزل، والممكن مستكمل للقابلية منذ القدم، إذن فمن الضروري عنده أن يكون العالم قديماً قدماً زمانياً.

كما نجح أيضاً في استخدام هذه الفكرة في الربط بين الله والعالم برباط وثيق: إنه رباط العلة بالمعلول، وبذلك استطاع أن يجعل الله والعالم كلا متماسكاً بأن جعل الثاني من معلولات الأول، إذن فليس العالم المحسوس ظلاً لعالم «المثل» كما يقول أفلاطون، وليست الصلة بين هذا العالم وبين الله هي صلة العشق والمحبة كما يقول أرسطو، بل الصلة هي أوثق وأعظم إنها صلة المعلول المتغير بالعلة التامة الكاملة. وقد لجأ ابن سينا

---

(1) سورة القمر، الآية: 45.

(2) سورة الروم، الآية: 1، 3.

في توفيقه بين العقل والدين في مسألة القدم إلى القول بالإبداع وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، وهو لا يكون من مادة أو زمان سابق.

فالله قديم أزلي، والعالم قديم بالزمان قدم علته، ولكنه حادث بالذات أي أنه محتاج إلى مؤثر وهو الله تعالى.

فالله إذن في نظر الشيخ الرئيس يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية، ولكنه لا يتقدمه بالزمان لأنه لم يبدع في زمان سابق، ولا يجوز - في نظره - تأخر العالم عن الله بالزمان حتى لا يكون هناك مرجح للشروع في الخلق بعد الإمتناع عنه، وحتى لا يحدث تغير في الإرادة الإلهية.

ويرى أن القول بالقدم هو الذي يحقق الكمال المطلق لله تبارك وتعالى.

ومع أن الشيخ الرئيس قد عالج مسألة قدم العالم معالجة تنم عن عقلية كبيرة، فإنه على كل حال لم ينجح في توفيقه بين الفكر الفلسفي وبين الدين، وذلك لأن القول بالقدم يؤدي إلى إثبات قديمين أحدهما مساوق للآخر وموجود معه، كما يؤدي إلى مخالفة ما جاء في الدين الإسلامي من وجود إله واحد قديم خالق لهذا الكون يحدثه حين يشاء ويعدمه متى يشاء.

وأن ما ذهب إليه الشيخ الرئيس - ومعه الفلاسفة الإلهيون - من أن العلة التامة يجب أن يوجد معها معلولها في نفس الزمان ويكون وجوباً ضرورياً إنما يتمشى مع العلة التي تفعل من طبعها دون إرادة لها، أما الفاعل المختار الذي يتصف بالإرادة التامة المطلقة، والذي بيده الأمر والنهي، فلا ينطبق عليه ذلك.

والصواب من وجهة نظري أن القول بحدوث العالم هو الذي يتمشى مع المنطق السليم ومع فكرة الخلق الدينية، ولا يلزم من القول بالحدوث التغير في ذات واجب الوجود.

وذلـك لأن الله أراد أزلاً أن يخلق العالم في وقت معين فـإذا جـاء هـذا الوقت تم الخلق بأيسر كلمة منه سبحانـه وتعالى، ولا يتـوقف على شيء مما ذكره الحكماء.

وعلى كل حال فـالله متصف بالإرادة المـطلقة التي من وظيفتها الترجيح ولها أن تختار أحد الأمرين المتساويين من غير أمر خارج، لا يسأل عما يفعـل وهم يسألون[1].

8 ـ تابع ابن سينا الفارابي في القول بالفيض الضروري، وقد استند ابن سينا في قوله بنظرية الفيض على سببين مهمين عنده وهما:

أولاً: التوحيد بين الماهية والـوجود الـذي أدى إلى التوحيـد بين الذات والصفات في حق الأول مما يجعله هوية مطلقة.

ثانياً: واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته على معنى أنه علة تامة، وهـذا الجمع بين الهـوية والعليـة في حق الأول يضفي على نظريـة الفيض عند ابن سينا معنى جديداً ومتميزاً عما هو عند أفلوطين، وذلك بعد أن مهد لهذا المعنى الجديد الفارابي قبله.

والحقيقـة أن نظريـة الفيض ـ التي أخذ بهـا ابن سينا ومن قبله الفـارابي متأثرين في ذلك بالأفلاطونيـة المحدثـة ـ لا تسايـر مبادىء الإسـلام الحنيف، وذلك لأن الإسلام لا يعترف بغير الباري عز وجل خالقاً ومدبـراً لهذا الكـون، وأنه وحده سبحانه وتعالى الذي يفعل عن إرادة واختيار وفي أزمان متباينة.

يقول جل شـأنه: **﴿قُـلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِـالَّذي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَـوْمَيْن وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِـكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَجَعَـلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَـوْقِهَا وَبَـارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَـا أَقْوَاتَهـا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّـام سَوَاءً لِلسَّـائِلينَ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَـآءِ وَهْيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهـاً قَالَتَـا أَتَيْنا طَـائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ**

---

(1) اقتباس من قوله تعالى: ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ سورة الأنبياء، الآية: 23.

سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[1].

فهذه الآية صريحة في أن الله يفعل عن إرادة وفي أزمان متباينة مما يتنافى مع فكرة الخلق بالإيجاب والفيض الضروري.

9 ـ ربط ابن سينا بين عناية الله بالعالم وبين دليل العناية لإثبات وجود الله تعالى الذي يتلخص في أن الكون وما فيه يدل دلالة قاطعة على أن هناك مدبراً ومنظماً لهذا العالم يرعاه ويحفظه، وهذه الأشياء المحكمة المتقنة لا يمكن أن تصدر اتفاقاً وبمحض الصدفة، وإنما جاءت وليدة تدبير محكم ونظام دقيق موافقة لوجود الإنسان وغيره، وهذا كله مما يدخل في موضوع العناية الإلهية التي هي علم الله الأزلي بنظام الخير والكمال.

وعليه فعلم الله الأزلي المحيط بكل الوجود، والعناية الإلهية كلمتان مترادفتان.

فمسألة العناية الإلهية عند الشيخ الرئيس متمشية مع مذهبه الفلسفي العام في العلية وفي التلازم الضروري بين السبب والمسبب.

وقد بين أن وجود الشر في العالم لا يتنافى مع العناية الإلهية وذلك لسببين:

أولهما: أن الشر جزئي وضئيل، ولا يوجد إلا فيما تحت فلك القمر وهو عالم صغير بالقياس إلى غيره من العوالم الأخرى.

ثانيهما: أن الشر يصيب أشخاصاً معينين في أوقات محدودة أما الأنواع فمحفوظة ولا ينالها الشر الحقيقي، والنظر عنده دائماً للنوع وليس للفرد.

وقد دافع ابن سينا وبكل قوة عن أن الخير في هذا العالم هو الغالب

---

(1) سورة فصلت، الآيات: 8، 11.

والكثير، أما الشر بالذات فلا وجود له، وهو بذلك يعتبر من المتفائلين.

10 ـ ربط ابن سينا كذلك بين العناية الإلهية وبين النبوة وبين أن هذه الأخيرة ضرورية لمنفعة الناس وغيرهم حيث إن الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلا في مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بد للمعاملة من قانون وشريعة، ولا بد لهذين من سان ومعدل، والنبي هو الذي يسن للناس سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه.

فوجود النبي ـ في المجتمع ـ ضرورة تقتضيها طبيعة المجتمع نفسه.

وقد بين ابن سينا أن النبي في أعلى المراتب البشرية، وذكر أنه أفضل من الفيلسوف وذلك، لأن النبي ـ بقوته القدسية أقدر منه على إدراك الحقائق، وهو فوق ذلك كله هاد يقود البشرية إلى طريق السعادة، وهو بذلك يكون مخالفاً لرأي الفارابي في هذه المسألة حيث وضع النبي في مرتبة مساوية للحكيم إن لم يكن أقل منه ـ حسب ما فهمته من نصوصه ـ.

ويمكن أن أقول بإجمال إن آراء ابن سينا في مسألة النبوة كانت في أغلبها بعيدة عن النظر الإسلامي، وبخاصة فيما يتعلق بالخصائص والمميزات التي وضعها ـ مع فلاسفة الإسلام ـ كشروط لتحقق النبوة.

فالإسلام يرى أن النبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة الله تعالى فقط، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته، والله قادر مريد يفعل ما يشاء ويختار من يريد.

ولكن على الرغم من ذلك كله فإن فلاسفة الإسلام استطاعوا أن يردوا على أباطيل ابن الراوندي، واعتراضات الرازي وغيرهما من ملحدي عصرهم، بل وملحدي كل زمان. فقد ردوا عليهم بأسلوب العقل والحكمة، بل وأسلوب التجربة الذي أثمر في النهاية إثبات النبوة عن طريق العقل، وهي أساليب نحن في أمس الحاجة إليها، وبخاصة مع أولئك الذين لا يؤمنون إلا عن طريق العقل والتجربة.

11 ـ ربط ابن سينا بين وجود النبي وبين المعاد الروحي، وقدم في أغلب مؤلفاته أبحاثاً قيمة في مجال علم النفس، وبخاصة فيما يتعلق بإثبات وجود النفس عن طريق الحدس ومغايرتها للبدن، وقد قدم براهين كثيرة على ذلك، ومن أهمها: برهان فرض الرجل المعلق في الفضاء[1] الذي يعتبر من ابتكاره والذي ذاع كثيراً عند مفكري الغرب في العصور المتأخرة.

وبخاصة عند ديكارت في الفلسفة الحديثة فقد استفاد من هذا البرهان في إثباته «للأنا» في مبدأ: «الكوجيبتو» المشهور.

12 ـ أظهر ابن سينا عناية فائقة بتطبيق مراتب السعادة والشقاوة في المعاد الروحي على ما جاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة، كما أبرز تأويلات دقيقة لمعاني الجنة والنار والصراط، وشرح شرحاً مسهباً المعاد الروحي، مؤكداً أن النعيم الروحي حقيقة لا شك فيها، وأنه متميز عن النعيم الحسي، محاولاً أن يربط بين عمل الخير واعتناق الحق في هذه الدنيا، وبين السعادة في الآخرة كل ذلك في أسلوب شيق وترتيب دقيق، مقرراً في النهاية أن المعاد إنما هو للروح فقط.

وقد أظهر مقدرة فائقة في الإعترض على القائلين بالمعاد الجسمي فقط، أو القائلين بالمعاد الجسمي والروحي معاً.

والحقيقة أن ابن سينا ابتعد كثيراً عن مبادىء الإسلام في مسألة المعاد، وتصريحه بأنه ليس إلا للروح فقط، وذلك لأن القرآن الكريم أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن المعاد لا بد أن يشمل البدن، وأن ما ورد من نصوص في موضوع المعاد والجنة والنار والصراط والثواب والعقاب إلى غير ذلك من الأمور التي وردت في الشريعة يجب أن تحمل على ظاهرها ولا يجوز تأويلها وذلك لأن ظاهرها لا يختلف مع العقل.

---

(1) انظر: ص 252، 253 من هذا البحث.

لـذلك يجب الإيمـان بكل مـا ورد في القـرآن الكـريم والسنـة النبـويـة المطهرة من غير تأويل.

13 ـ وأخيـراً فإن ابن سينـا فيلسوف مسلم حـاول ما استـطاع إلى ذلـك سبيلا الوصول إلى الحقيقة عن طريق العقل كما حاول غيره الوصول إليها عن طـريق العقـل والنقــل معـاً أو القلب، ورأى أن الفلسفــة تعلي من شـأن الله ـ تعـالى ـ وتضفي عليه خصـائص هي أعلى وأكمل مـا يفيـده ظـاهـر النص، فحاول أن يرد ظاهر هذه النصوص إلى هذه الخصائص ليحقق لله الكمال المطلق.

وقد بذل مجهوداً عظيماً وعملاً عقلياً كبيراً في سبيـل التوفيق بين العقـل والنقل، وقد أخفق في بعض الحلول التي لجأ إليها في موضوع هـذا البحث، والخطأ والإخفاق من صفات البشر لأن الكمال لله وحده تبارك وتعالى.

أما النتائج العامة فتتمثل فيما يلي:

1 ـ أثبت البحث أن ابن سينـا جدد وابتكـر وأضاف إلى الثـروة الفلسفية والعلمية إضافات قيمة جعلتـه يسمو ويصـل إلى أعلى المستويـات العلمية بين المفكرين العالميين.

2 ـ بما أن الفكر الإنساني متصل الحلقـات لا يمكن أن توجـد حلقة إلا بعد وجود السابقة عليها، لذلك فإن الشيـخ الرئيس استفـاد من السابقين عليـه وتأثر بهم، فقد شرح أفكار فلاسفة اليونان، وعلق عليها ونقدها، وقارن بينها، ولكنـه على أيـة حـال لم يكن مقلداً وحـاكيـاً لأقـوالهم وآرائهم، بـل إنـه أتى بعنـاصر جـديدة لا نجـدها عنـدهم، وهي عناصـر تحمـل بـلا شـك الـطابـع الشخصي والأصيل لفكره ورأيه.

وقد حاول أن يوفق بين العقل والدين في كثير من المسائل وقد نجح في بعضها ولم ينجح في بعضها الآخر، والتوفيق نفسه ـ من وجهـة نظري ـ يعتبـر فكراً وفلسفة.

3 ـ أثبت البحث أن هناك فلسفة عربية إسلامية امتازت بموضوعاتها المتعددة، ومسائلها المتنوعة، وأن هناك مفكرين عرباً مسلمين امتازوا بالابتكار والأصالة في جميع فروع العلم والمعرفة، ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: الإمام الغزالي والكندي والفارابي وابن رشد والرازي وابن باجة وابن طفيل، وعلماء الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم كثير، وقد وضح بعض ذلك من خلال المناقشات والمحاورات التي دارت بين هؤلاء وأولئك في كافة المسائل والموضوعات التي طرحت على بساط البحث.

لذلك كله فإن الفكر العربي الإسلامي في أسمى صوره ترفع عن التقليد والمحاكاة واتجه إلى الإبداع والابتكار والتجديد والاتقان في كل حقل من حقول المعرفة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن للعرب حضارة أصيلة مميزة جمعت بين العلم والدين كما أن لهم ـ سواء كان في الماضي أو الحاضر ـ هويتهم الخاصة وشخصيتهم المستقلة ومبائدهم الأصيلة، ونظمهم التي توافق طباعهم لانبثاقها من واقعهم ودينهم وتجاربهم عبر العصور، وإذا كان هناك اقتباس من الغير فإن ذلك يدل على الحيوية والانتفاع من تجارب الأمم والشعوب.

4 ـ هناك مواطن شبه والتقاء بين التفكير الفلسفي في الإسلام، والتفكير الفلسفي الأوروبي في العصر الحديث، وهناك تشابه الأفكار والآراء مما يؤكد أن هناك كثيراً من النظريات والمسائل العلمية هي في أسسها العامة ـ على الأقل ـ من ابتكار علماء وفلاسفة الإسلام.

أما التوصيات التي يقترحها البحث فهي:

أولاً: يهيب البحث بالمشتغلين بالدراسات العقلية والعلمية أن يوجهوا مزيداً من العناية إلى دراسة الفكر العربي الإسلامي دراسة جادة، وأن يعملوا بكل جهدهم لتحقيق التراث العربي الإسلامي لأن في ذلك نشراً للحضارة العربية الإسلامية وإثباتاً لوجودها، وبالتالي يكون منطلقاً للمزيد من الإبداع

والتجديد في كل مجالات العلوم والمعرفة والسير بهذه الحضارة العريقة قدماً إلى الأمام.

ثانياً: يوصي البحث ـ إلى جانب هذا ـ بضرورة الإتجاه إلى محاولة استنباط فلسفة قرآنية تستمد أصولها مباشرة من كتاب الله تعالى ـ فهذه الفلسفة هي الجديرة حقاً باسم الفلسفة العربية الإسلامية.

ثالثاً: يهيب البحث برجال الفكر والذين لهم القدرة على التعريب والترجمة أن يتوجهوا إلى ترجمة ما كتب باللغات الأجنبية ـ مما يتعلق بالعروبة والإسلام إلى اللغة العربية وبالعكس، وأن يردوا على المستشرقين وغيرهم الذين يكيدون للعرب والعروبة والإسلام من خلال كتاباتهم ومؤلفاتهم.

رابعاً: يرى البحث ضرورة توظيف البحث العقلي في معالجة مشكلات العصر والتصدي للمذاهب الهدامة التي تلحد في الدين، وتشكك في الإسلام ومبادئه، وهذا لا يتأتى إلا بالاستعانة بالنظر العقلي في عرض مسائل الدين وقضايا العقيدة.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.



الفهرس

الباب الرابع
صلة الله بالعالم

الباب الخامس
عناية الله بالعالم







